Zet
sztuka kultura sprawy społeczne

ROK II NR. 21 (45)
DWUTYGODNIK POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA
WARSZAWA, DNIA 1 LUTEGO 1934 R.
CENA 50 GR.

Francjo, zbudź się!

„Francja na wulkanie", — „Największa afera od czasów afery panamskiej" — „Walki tłumu z policją na ulicach Paryża", — oto alarmujące tytuły, jakie ukazują się od pewnego czasu na łamach dzienników. Krwawe starcia z policją odbywają się w szeregu miast francuskich. Młodzież patrjotyczna demonstruje przeciw rządowi, elementy komunistyczne wykorzystują sytuację, pchając masy do przewrotu społecznego. A wszystko to dzieje się w niebezpiecznym roku 1934, gdy potęga Niemiec hitlerowskich rośnie, gdy mówi się już o wojnie wprost, bez ogródek i gdy prestige silnej, energicznej Francji jest jedyną nieomal gwarancją pokoju europejskiego.

Nic dziwnego, że ostatnia afera wyprowadziła z równowagi społeczeństwo francuskie. W okresie, gdy rządy upadają jeden po drugim pod ciężarem wielomiljardowego deficytu budżetowego, z którym nie mogą sobie dać rady, jeden oszust z pod ciemnej gwiazdy ograbia Francję z miljarda franków i to w dodatku przy licznym współudziale najwyżej postawionych osobistości. To ostatnie musi być szczególnie drażniące dla mas francuskich, którym mówi się o nowych obciążeniach podatkowych, o fali kryzysu, o konieczności redukcji stopy życiowej, o obcięciu pensyj, gdy równocześnie przed ich oczyma „przypadek" obnaża przeraźliwą zgniliznę kół rządzących, dość bezceremonjalnie grzeszących przeciwko V-temu przykazaniu.

Wielkie afery zdarzają się wszędzie, w tych jednak rozmiarach i z wplątaniem w nie tylu luminarzy świata politycznego,—są one specjalnością Francji. Nie cofając się zbyt daleko wstecz, wystarczy przypomnieć niedawne afery Marty Hanau i Oustrica. Owe tłumy ministrów, senatorów, posłów, wysokich urzędników na żołdzie pani Hanau, czy rosyjskiego żydka Stawiskiego nie mają analogji nigdzie indziej w Europie, — chyba w Polsce, w najsmutniejszym okresie przedrozbiorowym, gdzie jednak dygnitarze pozostawali na żołdzie obcych gabinetów (francuskiego, rosyjskiego i t. p.), a nie prywatnych osób, na co ówczesna „obyczajowość" polityczna milcząco przyzwalała. Jest przytem rzeczą charakterystyczną, że skandale takie wybuchały we Francji zazwyczaj w przededniu ważnych rozgrywek na szachownicy politycznej Europy, zbiegając się przytem z próbami militarnego osłabienia Francji, czynionemi zewnątrz lub nawet wewnątrz tego kraju, w samym parlamencie francuskim.

Przewlekły kryzys parlamentarny, jaki przechodzi Francja od szeregu miesięcy, zmienia się coraz bardziej w kryzys ustrojowy. Widowisko, jakie daje światu ostatnio Izba francuska, obalająca rząd za rządem i uniemożliwiająca temsamem uzdrowienie stosunków, — nie jest budujące. Świadczy ono, że Francja, będąca dotąd ostoją systemu t. zw. demokracji parlamentarnej, ugruntowanego na tradycyjnej ideologji Wielkiej Rewolucji, znajduje się na rozdrożu. Stary mechanizm skrzypi i zacina się, bezsilny wobec problemów i zadań, przed jakiemi los postawił Francję i ludzkość dnia dzisiejszego.

Dotychczas spoglądała Francja na dziwaczne eksperymenty ustrojowe dokonywane w innych państwach, z wyniosłą, wzgardliwą dumą. Dziś fermentuje i ona. Dezorjentacja, niepokój, oto pierwsze objawy tego niebezpiecznego stanu. Ale w ślad za niemi nadchodzi nieubłagana konieczność wyraźnego ustosunkowania się do nowej rzeczywistości. Przecież wszystko to, co się dziś dzieje w życiu politycznem ludzkości, jest brutalną krytyką zasad rewolucji francuskiej, krytyką nie abstrakcyjną, lecz in concreto, przez radykalne wykorzenianie tych zasad i gorączkową realizację doktryn nowych. Jest to właściwie permanentna rewolucja, odbywająca się na całym kontynencie europejskim, w prawdziwie gigantycznych rozmiarach. Wszystko jest w stanie płynnym, przejściowym, wszystko przekształca się, — miałażby Francja jedna trwać nieruchomo na starej pozycji, jak na porzucanym pośpiesznie przez szczury tonącym okręcie? Trzeba się jakoś dostosować do zmienionych warunków, trzeba przeprowadzić gruntowną rewizję swoich założeń ustrojowych, uzbroić się w nowe doktryny i hasła, tak jak armja przezbraja się gorączkowo w obliczu lepiej wyposażonego technicznie nieprzyjaciela. Czują to Francuzi i dają wyraz swoim niepokojom już od szeregu miesięcy.

Kryzys duchowy narodu, to wielki moment w dziejach. Każdy dojrzały naród ma w sobie głębokie złoża energji twórczej, z których czerpie w takich okresach przełomowych siłę moralną do oparcia się obcym wzorom i do znalezienia własnej drogi, własnej misji historycznej. Naród jest nosicielem pewnej idei, naród to obowiązek zbiorowy—mówili nasi poeci. Przesilenia podobne temu, jakie dziś Francja przeżywa, przyczyniają się do jasnego uświadomienia sobie przez naród jego idei dziejotwórczej, jego obowiązku wobec ludzkości, jego misji wreszcie, którą on tylko — i nikt inny — może wykonać. Ale przesilenia te są jednocześnie zazwyczaj okresami niebezpiecznego podniecenia i pomieszania pojęć; może się wówczas łatwo zdarzyć, że zamiast rozumnej intuicji, wezmą w narodzie górę ślepe instynkty tłumu, lub też jakieś ciemne, tajemnicze siły owładną nim i użyją go dla swoich celów. Otóż wypadki rozgrywające się we Francji, robią wrażenie, jakby je ktoś zręcznie a chytrze reżyserował, jakby pchano naród sztucznie w otchłań przewrotu i rozstroju. Jakiż cel mogłoby mieć takie postępowanie? Nie inny chyba, jak stworzenie we Francji czegoś w rodzaju faszystowskiej dyktatury.

Czy taki obrót wypadków byłby korzystny dla ludzkości, Europy, dla samego wreszcie narodu francuskiego? Wątpimy. Byłby on może po myśli Mussoliniego i Hitlera w ich ambitnych planach zreorganizowania Europy na zasadach swej doktryny, uniemożliwiłby jednak Francji wypełnienie jej prawdziwej misji historycznej, zaś całej ludzkości cywilizowanej wybrnięcie z ślepego zaułka, w jaki zapędził ją fanatyczny spór komunizmu z faszyzmem.

Gra toczy się teraz o wielką stawkę: o sens epoki, którą rozpoczęła rewolucja francuska, a której pion orjentacyjny stanowi i długo jeszcze stanowić będzie świetna napoleońska koncepcja rządu antynomjalnego. Odpowiedzialność za losy ludzkości w tej groźnej, krytycznej epoce, spada na Francję, ona to bowiem pierwsza rozpętała walkę na śmierć i życie między dwoma niepojednanemi obozami społecznemi. Dopóki trwać będzie ta walka, dopóty przeraźliwy impas odgradzać będzie ludzkość od ery dobrobytu, pokoju i ładu moralnego. Cienie Francuzów, którzy burzyli Bastylję i szli na Tuilerje, unoszą się wciąż nad rozstajnemi drogami Europy. Francja zapłatała niegdyś ten węzeł, Francja go winna rozwikłać. Ma ona dość potemu sił, ma tradycję swej wielkiej misji dziejowej, ma wreszcie wzór doskonałego rozwiązania tego strasznego problemu, w postaci niezrozumianej wówczas przez samych Francuzów, genjalnej idei Bonapartego. Więcej jeszcze: ma za sobą naród, moralnie wciąż jeszcze zdrowy, mimo trucizny sączonej weń przez lat trzysta, naród, który przez swoje półwiekowe szamotania i rewolucyjne wstrząsy, dał dowód spontanicznego, intuicyjnego wyczucia swej misji i pełnił ją z godnem podziwu, olśniewającem Europę, heroicznem poświęceniem. Teraz więc już tylko rzeczywistość rozstrzygnie dylemat, kto w tym przełomowym momencie weźmie górę: zdrowy, pełen wzniosłego entuzjazmu i siły moralnej *naród*, czy też elementy rozkładu, jakie od tylu wieków na organizmie jego pasożytują.

Nie bawiąc się w proroctwa i przewidywania, zastanówmy się raczej, skąd pochodzi owa przysłowiowa demoralizacja, tak niewspółmierna z szlachetnym heroizmem Francuzów. Otóż jest ona niewątpliwie wynikiem negacji transcendentnego autorytetu praw moralnych i ich pochodzenia nadprzyrodzonego, negacji, pochodzącej w prostej linji z zasad Wielkiej Rewolucji, ale korzeniami tkwiącej jeszcze głębiej i wcześniej, w doktrynach, zatruwających umysłowość francuską swym jadem w okresie przedrewolucyjnym.

Antynomja społeczna, czyli niepojednalna walka dwu stronnictw społecznych, prawicy i lewicy, rozbudzona najwcześniej we Francji, dowodzi naocznie mesjaniczności rozumu ludzkiego, czyli dążności jego ku wyższym, transcendentnym przeznaczeniom ludzkości, ku jej absolutnym celom. Prawda jest tym najwyższym, zenitowym celem lewicy, t. j. stronnictwa *prawa ludzkiego*, a Dobro — najwyższym celem prawicy, stronnictwa *prawa bożego*. Najdoskonalszym środkiem odkrycia prawdy jest bezprzecznie filozofja, podobnie jak najdoskonalszym środkiem realizacji dobra jest religja. Otóż, gdy tylko ujawnił się w narodzie francuskim ów świetny poryw mesjaniczny ku najwznioślejszym celom człowieczeństwa, równocześnie rozpoczęła się jakby ewolucja wsteczna, pęd odwrotny, spychający ją ku najniższym instynktom, ku wyzwoleniu zwierzęcia w człowieku, ku najpotworniejszym zamachom na stwórczą samorzutność rozumu. Była to jakby rozmyślna, systematyczna destrukcja, niszczenie wszelkiej dążności ku Prawdzie i Dobru w obydwu wrogich sobie stronnictwach francuskich, doprowadzanie filozofji i religji w tym kraju do kompletnego zwyrodnienia.

Rezultaty tego ohydnego rozbestwiania prawicy i lewicy francuskiej ujawniły się naprzód w pamiętnej nocy św. Bartłomieja, a potem w gwałtach Wielkiej Rewolucji. Ale i w sferze spekulatywnej proces ten był aż nadto widoczny. T. zw. argument Pascala („człowiek w swym stanie grzechu pierworodnego nie jest zdolny do pojęcia, poza objawieniem, żadnej prawdy i niezdolność ta absolutna stanowi, w świecie tym zmazanie jego grzechu pierworodnego"), będący punktem kulminacyjnym herezji mistycznej jansenizmu, stał się podstawą do powolnego zwulgaryzowania religji we Francji, uwsteczniając w absurdalny sposób sfery zachowawcze. Podobnie „filozofja" encyklopedystów, kulminująca w gruboskórnym argumencie Voltaire'a, odrzucającym wszelką transcendencję rozumu („wszystko, co jest nieuchwytne dla zmysłów ludzkich, jest albo niedorzecznością albo chimerą, pozbawioną rzeczywistości"), doprowadziła we Francji do zupełnego upadku filozofję, tak świetnym blaskiem błyszczącą za Kartezjusza. Obydwie powyższe tezy, szeroko we Francji rozpowszechnione, negowały z jednakową zaciekłością samorzutność twórczą ludzkiego rozumu, a więc obecność w człowieku jakiegokolwiek pierwiastka czysto duchowego, odróżniającego go od zwierząt. Pierwsza czyniła bezsensownym problemat odrodzenia duchowego, założony ludzkości przez Chrystusa, a więc i uzyskanie dobra, cel religji, druga uniemożliwiała człowiekowi dźwignięcie się w sferę prawd apriorycznych, ponad warunki fizyczne, w dziedzinę transcendencji, a więc zgóry wykluczała odkrycie prawdy, cel filozofji. W ten sposób zamykano drogi prawdziwego postępu, po których idąc, dwa wrogie stronnictwa społeczne mogłyby kiedyś zetknąć się i połączyć w wyższej syntezie. Ponieważ zaś stworzenie takiej syntezy jest właśnie posłannictwem dziejowem Francji tak głęboko zrozumianem przez Napoleona w jego idei rządu antynomjalnego (harmonja prawa ludzkiego z prawem bożem, wolności obywatelskiej z przymusem władzy), — więc spychano poprostu Francję ze szlaku jej przeznaczenia. Świadectwem dalszej, fatalnej ewolucji, w tym kierunku było, po upadku Napoleona, rozpłodzenie się we Francji potwornych doktryn mistyczno - socjalnych i mistyczno - religijnych, w rodzaju saint-simonizmu, lub ks. Lammenais „Słów Wierzącego". Sama zresztą rewolucja francuska zwichnęła już całkowicie równowagę ustrojową pomiędzy prawem ludzkiem a prawem bożem, usuwając tę drugą zasadę z ustaw republiki i anarchizując tym sposobem ład moralny w tym kraju.

I tak oto powstało to koszmarne widowisko: naród rwący się intuicyjnie ku wielkiemu mesjanicznemu posłannictwu, ku realizacji najwyższych celów ludzkości, ale pełniący je emocjonalnie, na ślepo, bez twórczego kierownictwa rozumu, — równocześnie zaś pchany przez zagnieżdżone w nim destrukcyjne, odśrodkowe siły w kierunku wprost przeciwnym, ku zdziczeniu i upadkowi moralnemu. Tragiczne to zjawisko nie jest zresztą odosobnione. Podobną anomalję historyczna, co Francja pierwszej połowy XIX-go wieku, przedstawiają Niemcy hitlerowskie, przedstawia — jaskrawiej jeszcze — Rosja sowiecka. Polega zaś ta anomalja na tem, że naród, sam zagrożony katastrofą rozkładu, niosący sąsiadom — wraz ze wzniosłemi częstokroć hasłami — zarazę moralną i zniszczenie, uważa się, w poczuciu swej mesjaniczności, za czynnik opatrznościowy w dziejach, pretendując do roli przywódcy i reformatora ludzkości.

Prawdziwa rola mesjaniczna Francji w Europie, nie jest jeszcze zakończona. Czy naród ten zdoła ją odegrać, czy pójdzie po linji swych świetnych przeznaczeń? Zależy to w pierwszym rzędzie — jak to już zaznaczyliśmy — od potencjału sił twórczych, jakie w nim drzemią. Siły te ukazały się na powierzchni życia narodowego Francji już w ostatnich dziesięcioleciach wieku XIX-go, zaś w wieku XX-tym przyrost ich był bezustanny. W okresie tym da się zaobserwować w tym kraju odrodzenie rzetelnej myśli spekulatywnej i pogłębienie ducha religijnego, dające świadectwo podziwu godnej prężności i odporności narodu francuskiego, zamanifestowanej tak potężnie podczas wojny światowej. I oto dziś Francja budzi się z długiego letargu, zaczyna sobie zdawać sprawę z bankructwa ideałów Wielkiej Rewolucji w świecie współczesnym, staje nareszcie oko w oko z gigantycznemi problemami ustrojowemi i moralnemi, z któremi ludzkość szamoce się dziś tak konwulsyjnie.

Moment ten jest równie ważny dla całej Europy, jak dla samego narodu francuskiego. Siły bowiem, które niegdyś rozpętała rewolucja francuska, a potem usystematyzował Hegel w swej doktrynie, wyładowały się dziś w postaci straszliwej antynomji nacjonal - faszyzmu i komunizmu. Ewolucja w tym kierunku, zatrzymana we Francji, gdzieindziej szła nieubłaganie dalej. Francja zapłatała ludzkość w ten węzeł, Francja go powinna rozwikłać. Jest do tego moralnie zobowiązana.

Czy jednak zrozumie ona wagę tego problemu? Czy uświadomi sobie tę wzniosłą i jakże szczytną odpowiedzialność? Czy podejmie wielką, nieodzowną próbę konstrukcji doskonałego ustroju, koordynującego nareszcie przeciwstawność dwu wrogich zasad: zwierzchności ludzkiej i bożej? Czy sięgnie do tradycyjnej, a wciąż jeszcze dalekiej od urzeczywistnienia, genjalnej koncepcji Korsykanina?

Francjo zbudź się! Nie daj się znowu opętać niszczycielskim Erynjom twoich dziejowych przeznaczeń! Nie pozwól pchnąć się bezwładnie i bezmyślnie z lewa w prawo, w jakąś pseudo - Restaurację, czy dyktaturę. Zachowaj czujność wszystkowidzącego rozumu. W Tobie i w Polsce ostatni dziś ratunek dla wpędzanej na manowce, ogłupianej, sterroryzowanej Europy.

Francjo, zbudź się!

Relatywizacja Absolutu

(Filozofja absolutna w interpretacji Francis Warraina[1]).

Filozofja absolutna w transpozycji historycznej oznacza się mianem suprahistorycznej, która to cecha suprahistoryczności nie otrzymuje się inaczej, jak przez integrację a totali elementów i form myślowych, w ich historycznem fiendi, tak iż otrzymujemy zrównanie: filozofja suprahistoryczna = filozofja totalnie historyczna. Drogą tą uzyskujemy sposób niejako immanentny weryfikacji systemu Wrońskiego w jego absolutnej aspiracji: treść jego wywija się z całości historycznego procesu stającej się prawdy i na odwrót: uzyskujemy weryfikację absolutną historji, najwyższą gwarancję jej sensu, sub specie formy absolutnej tej doktryny. Najstosowniejszy moment konfrontacji mesjanizmu z absolutną extensywnością myśli, daną w historji, będzie — rzecz oczywista — w wykładzie filozofji historji filozofji. Niemniej postulatem, niezwykłej trudności, byłaby dedukcja historyczna wszystkich idej i pojęć systemu, wyznaczająca ich elementy, antycypacje, partycypacje i analogony; część tego zadania: korelacje z doktryną scholastyków (przedewszystkiem z tomistyczną warjacją) wypełnia Warrain[2]), idąc jednak tak daleko, iż widzi w doktrynie scholastyków konstrukcję, dopuszczającą bezmała równorzędne zestawienie i przytem jakoby filozofji absolutnej najbliższą, co nasuwa szereg objekcyj.

Przedstawiam te objekcje ogólnie, schematycznie i elementarnie:

1) Filozofja scholastyczna jest kombinacją dualizmów (Bóg — świat, ordo rerum — ordo idearum, forma — materja, akt — potencja, świat — zaświat i t. d.), nie dopuszczającą elementu neutralizującego.

2) Przechylając się stanowczo do ujęcia substancjalistycznego rzeczywistości (podporządkowanie substancji wszelkich innych kategoryj) jest filozofja ta ontologizmem, zapoznającym rzeczywistość równorzędną wiedzy; zbliżenie Wrońskiego ze scholastykami w przyjęciu inteligibilności objektywnej w świecie, jest o tyle iluzją, iż dla pierwszych objektywność ta oznacza utrzymywanie się atrybucyj (czy determinacyj) określających substancję niezależnie od poznającego, dla drugiego — specyficzną aktywność pierwiastka inteligibilnego, jako współtwórcy rzeczowości (dla scholastyków inteligibilność ta zakłada się na podstawie [substratum] materjalnej rzeczy, dla Wrońskiego intelligibilność stożsamia się z exystencjalnością w rzeczywistości).

3) Wynikiem niezrozumienia objektywności absolutnej intelligibilności (dla której może ona ustanawiać się sama przez się) jest pojmowanie rozumu wyłącznie jako władzy (atrybutu substancji rozumnej), dzielącej z konieczności ograniczoność bytu, któremu przypada, corrolarium czego: niezrozumienie nieskończoności rozumu czego dalszą konsekwencją przekreślenie widoków absolutnych i finalnych istot rozumnych.

4) Dualizm aktu i potencji (i ich odnośne znaczenia) wyklucza wirtualność stwórczą, autogenję, słowo, t. j. moment najważniejszy, a dowód leży tak na dłoni, że go domyślności czytelnika zostawiam.

5) Doktryny te przyjmują wyłącznie absolut in concreto (Bóg), zatracając tym sposobem jedność rzeczywistego.

6) Pojęcie intelektu czynnego niedostatecznie przeciwstawia się zasadniczo receptywnej i sensualistycznej koncepcji poznania i t. d.

W szczególności z punktu 3-go i 4-go wynika fatalne corrolarium: niemożność rozwinięcia, czy nawet utrzymania idei zbawienia, jak w wyłącznie heteronomicznej interpretacji[3]).

Zasługa Schellinga (mimo przytaczane już formuły) w wycechowaniu absolutu, leży w stopniu osiągniętej przez niego abstrakcji, co jest zawsze dla Wrońskiego ścisłem kryterjum hierarchizującem w wartości osiąganych rezultatów poznawczych; w odpowiedzi na pytanie: do jakiego stopnia Wroński wyświetlił pojęcie Absolutu, należy uczynić szereg dystykcyj: wycechowanie logiczne absolutu samego w sobie otrzymuje się przez definicję: istniejące i myślące się przez się; charakterystykę logiczną (logologiczną) absolutu odnoszonego do względności: L'Absolu... est une relation dont les termes et le rapport se pénètrent dans l'union la plus complète sans cesser à être radicalement distincts (F. Warrain: L'Armature Métaphysique 129); charakterystykę metafizyczną zewnętrzną absolutu w stożsamieniu wiedzy i bytu (kombinacja dwu ostatnich, określająca absolut, jak arcytyp względnego: une hyperrelation intime consistant dans l'adéquation de l'identité et de la distinction entre la réalité et pensée, adéquation, qui constitue, dans sa plénitude, le rapport à soi-même)

Wycechowania te nie dosięgają jednak bynajmniej istoty Absolutu, w szczególności nie do przyjęcia jest to, co autor w sprawie tej mówi na str. 129, poczynając od słów: L'essence intime de l'absolu au sens où il l'entend, consiste simplement dans la conception de l'Absolu comme essentiellement un... etc. Pojęcia abstrakcyjne absolutu, właśnie przytoczone, wyczerpują się ex definitione w wystawianych definicjach; istota Absolutu w jego najwyższej konkretności, choć bynajmniej nie suprarozumowa i supraintelligibilna, jest hyperintelektualna, hyperlogiczna, więc nie mieszcząca się w definicji, jak zresztą wszelkie produkcje rozumu, dla jej cechy nieskończoności; heglizmem jest uważać, iż intelligibilność nieskończona Absolutu wyczerpuje się w systemie logologicznym, dającym układ djalektyczny pojęć absolutnych (intencjonalnie; absolutnych=adekwatnych do absolutu w ich totalności), sprzeczne natomiast z ujęciem filozofji absolutnej, jako racjonalizmu absolutnego, będzie stanowisko, określające istotę Absolutu w stosunku do rozumu przez cechę transcendencji, gdy właśnie rozum, w jego absolutnej istocie jest dorównanym poznawczym i stwórczym arcyorganem Absolutu. Wyrazem doskonałego poznania Absolutu, osiągniętego przez Wrońskiego, jest: 1) Prawo Stworzenia, w cesze rzeczywistości (Absolutu), 2) Filozofja Achrematyczna w cesze intelligibilności, 3) tablica Autokreacji Bożej w cesze hyperkonkretności. Prawo Stworzenia obejmuje bowiem Absolut jako rzeczywistość, w szczególności określa exodus rzeczywistego z absolutu; filozofja achrematyczna, odsłaniając istotę rozumu absolutnego (Wiedzy samej w sobie), wytwarza i określa zasadę absolutną pojęciowości, wyprowadzając suprakategorje (na tem zbywa właśnie heglizmowi); Autokreacja Boża, stożsamiając maximum rzeczywistości i intelligibilność (daje hyperkonkretną explikację Absolutu); można powiedzieć, iż wszystkie produkcje rozumowe i intelektualne Wrońskiego były reprodukcją jednego aktu kreacji absolutnej, skupiającej w sobie całą nieskończoną intensywność intelligibilności (to w wypadku doskonałej równości: Filozofja absolutna=system Wrońskiego, który to system jest w każdym razie najdoskonalszą manifestacją historyczną tej filozofji). Atrybut kreacyjności jest w istocie swej identyczny w wypadku człowieka i Boga i różnica zachodzi tylko per accidens[4]) (w szczególności zachodzi nieskończoność stopni w doskonałości objawów rozumowości stwórczej, w proporcji do napięcia mocy twórczej).

Zagadnienie nieomylności, nie oczywiście Wrońskiego personalnie, lecz metody genetycznej (jak zresztą i metod: transcendentalnej i djalektycznej) przesądza się przez zajęcie — w wypadku tych metod — stanowiska poznawczego (czy stwórczego) wewnątrz samych badanych rzeczywistości (intrinsec), ta więc cecha bezpośredniości w stożsamieniu powoduje niemożność błędu, czyhającego w metodach empirycznych i dogmatycznych dla pośredniości, wynikłej z zewnętrzności przedmiotu (jest on dla poznającego dany extrinsec). W filozofji genetycznej stożsamiamy się z zasadami wytwarzającemi wszelką intelligibilność i realność, — w filozofji djalektycznej (logologicznej) z całością bezpośredniej produkcji spojęciowanej tych zasad (= idea, jako doskonała tożsamość myśli i bytu, pojęta w wyniku), — w filozofji transcendentalnej z myślą czystą w jej powszechności, samorzutności i bezwzględności; stąd też definicja tradycyjna prawdy: adequatio rei et conceptus, in stricto sensu odpowiada jej (co oczywiste) przy metodach: empirycznej i dogmatycznej. Z trzech określeń prawdy, danych przez Wrońskiego, przytoczona przez Warraina (prawda jako forma dualizmu autotezji i autogenji) dotyczy transcendentnej funkcji absolutnej prawdy; wyznaczona jej w Prawie Stworzenia (rzeczywistości) rzeczywistość wiedzy, oznacza jej absolutną, immanentną genetykę; [definicje in stricto sensu podaje Wroński w Prodromie: „La Vérité n'est rien autre que la détermination de la réalité par la spontanéité créatrice de la raison conformement à ces propres conditions spontanées, qui sont ce qui constitue l'immuable Loi de Création". Definicja ta potwierdza całkowicie wywód mój o charakterze nieomylności przypadającej filozofji mesjanicznej (absolutnej) co oczywiste[5])].

Supplementum. Metoda djalektyczna jest przejściem od klasy metod chrematycznych do metody achrematycznej: najistotniej określa ją umieszczenie się w punkcie absolutnego stożsamiania myśli i rzeczywistości; stąd niedokładna refleksja gotowa w niej widzieć ideo-realizm, produkt dogmatyzmu i doprawdy — o ile nie wspiera się ona na metodach krytycznej i transcendentalnej, staje się metodą transcendentnie-objektywną: ta zkolei jest produkcją czystej aktywności rozumu, która straciła związek (i świadomość) z swą podmiotową zasadą.

Heglizm wprowadza motyw nowy i arcyważny do wydeterminowania metody dogmatycznej: finityzm, którego rozwinięciem jest dylematyzm (klasycznym przykładem Ch. Renouvier, będący regresywnem przejściem od krytycyzmu do dogmatyzmu: vide chociażby „Les dilemmes de la métaphysique pure"), przeciwstawiający się antynomizmowi, będącemu formą infinitystycznego myślenia, wyznaczającego następnie metodę djalektyczną; jej platońską odmianę cechuje w szczególności rozwinięcie hypotetyczne totalności intelligibilnej (Parmenides: totum intelligibile explikowane w suprakategorjach jedności i wielości, z których wywija się cała mnogość kategoryj metafizycznych). Warrain docenia platonizm w jego aspekcie metodycznym (str. 244—245 — L'Armature métaphysique, str. 60—76), niepokojący natomiast jest ostracyzm w stosunku do heglizmu, szczególniej jeśli ktoś, jak Warrain, przeprowadził klasyczną krytykę jego podstaw; przecież heglizm przewyższa metodę Parmenidesa, każąc przechodzić przeciwieństwom bezpośrednio w siebie, zamiast stosować pośredniość przeciwstawnych hipotez. — Rozważanie to o tyle jest konieczne, że Wroński nie uwzględnia odrębnej klasy metod djalektycznych, oraz że metody te, wytwarzając idealizm absolutny, wzbudzają problem stosunku jego do racjonalizmu absolutnego, o ile ten jest przystającem wymianowaniem doktryny absolutnej: jest on nim, jako najwyższe jej narzędzie przenikające (perspicere) i obejmujące (comprehendere) wszystkość rzeczywistości, a nawet samą wnętrzność intymną Absolutu, a nie jest niem, gdybyśmy zechcieli postawić równanie: Rozum absolutny = Absolut, na wzór równania heglowskiego: Idea absolutna = Absolut (Duch abs.) = Rzeczywistość, którego to równania platonizm nie przyjmuje. Z przedstawionych tu równań metafizycznych widać, iż a priori otrzymaliśmy dedukcję stanowiska, będącego przejściem od idealizmu absolutnego do mesjanizmu (filozofji absolutnej) a będącego racjonalizmem absolutnym, redukującym metafizycznie ideizm do filozofji absolutnej przez rozróżnienie najwyższe samej istoty aktywnej rozumowości stwórczej od jej dorównanych absolutnych produktów, także wziętych a totali [uzupełniając wewnętrzną objektywność absolutu jego niemniej wewnętrzną podmiotowością, a analizę transcendentną zachowującą najwyższe i ostateczne residuum daności (= idea, jako myśl nieskończona zbytowana), syntezą stwórczą].

Jarosław Stępniewski.

---

[1]) *L'oeuvre philosophique de Hoene-Wroński.* Jest to pierwszy tom, obejmujący teksty, dotyczące metafizyki i metodologji filozofji; następne dotyczyć będą: t. II — Prawa Stworzenia, III — Architektoniki świata, IV — systemu nauk, V — filozofji historji, VI — historji filozofji, VII — teologji i religji absolutnej. Układ tekstów pochodzi od Warraina (pewną podstawę daje Wroński; vide: Nomotetyka i Prolegomena); tom pierwszy zaopatrzony jest w dwadzieścia dziewięć komentarzy oraz wstęp, rozwijający architektonikę tego monumentalnego dzieła. Przedmowę o charakterze impresji intelektualnej napisał prof. Z. L. Zaleski).

[2]) Wprowadzając pojęcie aktu (actus) na oznaczenie aktualności elementu neutralnego w jego funkcji transcendentnej; znajdując analogje dla pojęć wiedzy i bytu w pojęciach: essentia — existentia, a jeszcze ściślej: quidditas — ens (existentia) [ens, abstrakcyjną funkcję istnienia, przeciwstawiając esse = realitas], nawet w pojęciach formy i materji (w scotystycznem ujęciu); olśniewające jest dopatrzenie się w pojęciach autotezji i autogenji podstaw dla idej substancji i essencji, oraz ujęcie tych pojęć jako przeciwstawności metafizycznej aktu i potencji, i wreszcie zestawienie: inteligentia separata — indywidualizacja absolutna, jako zafiksowana autokreacja; wśród innych pojęć, mających wykazywać bliskość dwóch nauk: intellectus agens, oraz przyjęcie intelligibilności objektywnej (forma). W zestawieniach tych wprowadzone zostaną pojęcia filozofji kantowskiej.

[3]) Piszę to, by ktoś nie wziął pochopu z komentarzy Warraina do uznania jakichś szczególnie intymnych związków między filozofją absolutną a tomizmem; w szczególności nie należy przeceniać formuł takich, jak: myślenie i byt jest w Bogu tem samem, istność Boga implikuje istnienie i t. d. — do czego zaraz przystąpię. — Do systemów, które nie są explicite przynajmniej, przez filozofję absolutną zintegrowane i zasymilowane, a mogą próbować utrzymywać się jako samodzielne i współrzędne konstrukcje, zaliczam: platonizm, heglizm i wszelkie systemy słowiańskie (Trentowskiego, Sołowjowa, Cieszkowskiego, którego trjada Duch, Myśl, Byt najbliższą jest pojęciom: Absolut, Wiedza, Byt — vide „Ojcze Nasz", t. III, str. 40 i nast., 1903). Platonizm z filozofją absolutną łączy przedewszystkiem: 1) najbliższa metodzie genetycznej metoda djalektyczna (logologiczna), której produkcją metafizyczną jest absolut w aspekcie objektywnym (= idea), najwyższa kreacja rozumu, przed wytworzeniem podmiotowości absolutnej (najlepszym wyrazem tej metody: Parmenides); 2) najdoskonalsze pojęcie jaźni, zaznaczające jej samorzutną aktywność jako przyczynę jej własnej rzeczywistości (samoruch intelligibilny, vide Fajdros; ujęcie to możliwie najbardziej zbliża do autokreacji); niezależna i hyperfizyczna rzeczywistość przypisana pojęciom, jako produkcjom wyłącznym rozumu. — Ogólnie mówiąc, platonizm, kombinując wszystkość metod (vide: Prospectus str. 98 i inne) i dochodząc do djalektycznej (objektywnie-transcendentnej) unika największego i zasadniczego błędu scholastyków, wynikłego z metody dogmatycznej: ontologizmu (rzeczywistość = byt); u zasady wszelkiego ontologizmu czai się materjalizm (Trentowski: Myślini, str. 112). Nie jest także platonizm przeciwieństwem tego błędu: monistycznym ideizmem (idealizmem), jakby chciał Fouillé (La Philosophie de Platon).

[4]) Oto essencjalna cytata z Nomotetyki (str. 23): „...le savoir humain, qui par la Possesion de la raison, est déja le savoir absolu et qui, par conséquent, ne diffère de celui qui a créé l'univers que précisément par la circonstance de ce qu'il n'a pas lui-même créé effectivement l'univers, quoiqu'il ait virtuellement, pour cette création toute la faculté absolue qui y est requise". Cytata ta najdobitniejsza, ale bynajmniej nie odosobniona, przedstawia istotę nieskończoną i wszechmocną rozumu w niezależności od partycypującego w nim podmiotu.

[5]) Tytuł powyższego artykułu wskazuje na zasadniczą tendencję Warraina, której najpełniejszy wyraz dał on w cytowanem dziele „L'Armature metaphysique", w szczególności jednakowoż, by tendencję tę wyrazić całkowicie, należy uzupełnić relatywizację absolutu: absolutyzacją względnego, co wyznaczy całość postawy Warraina, rzucającego mosty między filozofją absolutną, a zrelatywizowaną umysłowością współczesną; w tem jednak także okazja do wytoczenia niejakich zarzutów przez tych, którzy całkiem *przeszli na tamtą stronę,* objekcyj, przy premissach najwyższego uznania.

Studjum o Brzozowskim

Bogdan Suchodolski: Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologji Warszawa 1933 r.

W końcowym ustępie swojej książki o Brzozowskim robi Suchodolski uwagę, że Brzozowski „jakby w przeczuciu bliskiej śmierci pragnął w swem krótkiem życiu przebyć te wszystkie etapy duchowej drogi, które ludziom długo żyjącym czas rozkłada zwolna na lata młodzieńcze, dojrzałe, starcze". Słusznej tej ze wszechmiar uwadze można nadać jeszcze szersze znaczenie. Można powiedzieć, że w rozwoju duchowym Brzozowskiego myśl ludzka przebiega tory, które zwyczajnie przebiega ona przez dziesiątki lat i przez liczne szkoły i systemy filozoficzne. Myśl Brzozowskiego nie zdolna jest nigdy zakrzepnąć w jakimś sztywnym, gotowym systemie. Obce jest jej wszelkie zaskorupienie skamienienia. Idzie ona chciwie i namiętnie naprzód. Nie pozostaje przy żadnem rozwiązaniu, każde rozwiązanie nasuwa jej nowe trudności, nowe problemy. Pod tym względem Brzozowski zdaje mi się przypominać nieco Leibnitza. Znakomity znawca pism tego myśliciela Mahuke w swoich świetnych studjach o nim ukazuje nam jak różnolite i wszechstronne zagadnienia, które dopiero dziś przez naukę są w całej pełni rozwijane, tkwią już in nuce zawarte w jego dziełach. Stąd to pochodzi, że tak wiele zwalczających się dziś szkół filozoficznych uważa go za swego poprzednika i w ślad zatem interpretują jego filozofję jako wyraz swoich własnych przekonań filozoficznych. Zapewne bardzo daleko Brzozowskiemu do tego wyrocznego znaczenia, jakie w rozwoju myśli ludzkiej ma Leibnitz, i pod wieloma względami nieprzebyte są pomiędzy nimi różnice. Ale wydaje mi się, że łączy ich wspólna dynamiczna postawa wobec świata, łączy ich ogromna różnolitość zainteresowań, a przedewszystkiem szukanie pewnego wyraźnego i trwałego ładu, kryjącego się poza „różnorodnością zmienności".

Napisanie studjum o rozwoju ideologji tego rodzaju myśliciela, jak Brzozowski, było rzeczą trudną i niebezpieczną. Trudną, gdyż trzeba było przemyśleć cały wielki szereg zagadnień, które zaprzątały umysł Brzozowskiego w jego krótkiem życiu i w ślad zatem wchłonąć całą ogromną literaturę. Niebezpieczną, gdyż można było łatwo stanąć na jednem ze stanowisk filozoficznych, przez które przeszła myśl Brzozowskiego, względnie na stanowisku jakiegoś gotowego, sztywnego systemu filozoficznego, i na podstawie jego ocenić w ślad zatem i wykazywać rozwój duchowy Brzozowskiego. Tego trudnego i niebezpiecznego zadania podjął się w swojem obszernem studjum Bogdan Suchodolski i rozwiązał je, trzeba to odrazu przyznać, w sposób świetny. Nie ulega wątpliwości, że autorowi pomogło tu nadzwyczaj gruntowne opanowanie współczesnych zdobyczy nauk humanistycznych.

W drugiej połowie XIX w. rozpoczyna się, jak wiadomo, w Niemczech potężna, zapoczątkowana przez Rickerta Windelbanda i Dilthego, praca nad przebudowaniem podstaw nauk humanistycznych i nad uzasadnieniem odrębności metod, któremi się te nauki posługują. Suchodolski w swojej gruntownej i wnikliwej pracy „Przebudowa nauk humanistycznych" (r. 1928) dowiódł zupełnego opanowania wszystkich zagadnień dotyczących metodologji nauk humanistycznych. Obecnie jego studjum o Brzozowskim jest zastosowaniem poniekąd metod uprzednio przez autora opanowanych. Cechuje to ostatnie dzieło wielki naukowy objektywizm i jasna, rozumna postawa krytyczna. Zachowanie tej postawy duchowej wobec Brzozowskiego było rzeczą nadzwyczaj trudną. Brzozowski był bowiem impresjonistą filozofji, poddawał się nastrojom, które w nim rozbudziła lektura i przeżycia wewnętrzna. Stąd to w jego dziełach, jak to słusznie zaznacza Suchodolski, brak jakiejś wykończonej budowy myślowej. Dzieło duchowe Brzozowskiego to nie gmach o wykończonej, dumnej i zwartej architekturze, ile raczej wspaniałe fragmenty czy też odłamy jakiejś tajemniczej, niedokończonej budowli.

Dziwny, przejmujący do głębi, jakby pełen jakiś niespokojnych, tajemnych drgnień styl Brzozowskiego porywa nas jakby w jakąś fantastyczną krainę, w której człowiek walczy ze swem przeznaczeniem i z wrogiemi i obcemi sobie siłami przyrody i otoczenia o pełnię swego wewnętrznego życia. Dlatego piszącemu o Brzozowskim jest niezwykle łatwo dać się porwać urokowi słowa Brzozowskiego i zapomnieć o głównych nakazach naukowej postawy wobec zagadnień, które powinny być wyrazem myśli trzeźwej, rzeczowej i obektywnej. Suchodolski w swojem dziele daje nam bardzo rzeczową i bardzo wnikliwą analizę końcowego stadjum rozwoju duchowego Brzozowskiego. Analizuję przytem jego myśl nie na podstawie jakiegoś gotowego schematu czy też systemu myślowego, ale analizuję ją niejako samą w sobie, bada jej wewnętrzną spoistość, jej logikę i konsekwencję. Pokazuje nam tu autor, jak poszczególne fazy rozwoju duchowego Brzozowskiego zmieniały się, jak jedna faza wynikała organicznie z drugiej, jak poza tą pozorną różnolitością kryła się świadomie jedność wysiłku myślowego, niechęć do wygodnych marzeń i łatwych rozwiązań, niechęć do przyjęcia „gotowego świata", ujętego w pewne sztywne schematy i formułki, i entuzjazm dla wszelkiego twórczego wysiłku. Autor słusznie zaznacza, iż książki Brzozowskiego nie miały dowodzić—lecz miały działać"*) i że myśli „Brzozowskiego stają się rozkazami". Jeżeli w ten sposób pojmiemy postawę duchową autora „Idej", to nie będą nam dziwne jego przemiany duchowe. Brzozowski zaczął od skrajnego indywidualizmu, przeszedł idealizm pokantowski, marxizm bergsonizm, aż skończył na katolicyzmie. Brzozowskiego pociągała urokiem swoim odwieczna tajemnica stworzenia, ale badanie jej same go nie zaspokajało. Badał ją nietylko dla czystej, intelektualnej radości poznania, ale badał ją, aby odpowiedzieć sobie na pytanie, jak człowiek ma działać, ażeby zdobyć pełną doskonałość. Dlatego wszelka filozofja jego jest filozofją pracy, wysiłku, ma pewien rys ascetyzmu, na który zwraca uwagę trafnie Suchodolski. Wszystkie systemy filozoficzne dla Brzozowskiego, to niejako jedynie narzędzia i środki do działania.

Odrzuca je, jak tylko spostrzeże, że nie mogą one już więcej służyć do jego celu. Sztywny system Marxa, opierający się na pojęciu pracy, przekształcił pod wpływem Bergsona na system wysiłku duchowego, na system, w którym iracjonalne moce, prące człowieka w nieznaną dal odgrywały zasadniczą rolę. Ale i ten system mu nie wystarczył, gdyż opierał się on jedynie na pewnych biologicznych właściwościach natury ludzkiej, a wysiłek „elan vital" pojmował jedynie jako wyraz pewnych sił życiowych, tkwiących w organicznych stworzeniach.

Ale Brzozowskiemu nie wystarczał sam rozwój życia jako takiego. W jego sercu drzemał ideał ponadludzkiej doskonałości, mistyczne dążenie do zlania się ze źródłem wszelkiego piękna i dobra. Dlatego znajduje Brzozowski kres swej duchowej wędrówki w Kościele Katolickim, który pojmuje życie nasze na ziemi nie jako cel sam dla siebie, ale, by użyć słów średniowiecznych mistyków, jako jedno ciągłe i nigdy się niekończące itinerarium montis ad Deum".

Przez wszystkie te fazy rozwoju duchowego Brzozowskiego daje nam praca Suchodolskiego przekrój nadzwyczaj jasny, ścisły i rzeczowy. Autor, oceniając b. trafnie zasadniczą postawę duchową Brzozowskiego, wykazuje na podstawie tego, jak każda faza rozwoju jego myśli wynikała organicznie z poprzednich faz i jak poza różnolitością jego myśli kryło się dążenie do ładu i harmonji.

Z tej czysto logicznej konstrukcji dzieła wieje czasami jakby pewien chłód, pewien niewzruszony spokój. Rzuca się to tembardziej w oczy, że dzieła Brzozowskiego przepełnione są żarem uczucia. Uczucie, które ożywia Brzozowskiego, możnaby nazwać słusznie uczuciem metafizycznem, gdyż jest ono wynikiem stosunku Brzozowskiego do odwiecznych zagadnień przeznaczenia i losu człowieka.

Autor kilkakrotnie w swem dziele zaznacza, że wstrzymuje się od wszelkiej psychologicznej analizy osobowości Brzozowskiego, twierdząc w przedmowie, że dzisiejszy stan badań nad Brzozowskim nie pozwala nam jeszcze na jej dokładne, naukowe przeprowadzenie. Mam wrażenie, że autorem powodowała zanadto może wielka naukowa ostrożność. Analiza psychologiczna nigdy nie może być przeprowadzona do samego końca. Dusza ludzka nie ma bowiem dna. Ale można rzucić w nią pewne sondy, które jej głębię w pewnym kierunku wymierzają.

Albert Schwetzer, jeden z najciekawszych współczesnych ludzi, filozof, muzykolog i lekarz, człowiek, który w sile wieku rzucił sławę i zaszczyty w swej ojczyźnie, aby udać się wgłąb dżungli afrykańskich i tam nieść jako lekarz pomoc chorym murzynom, mówi na wstępie do swej monografji o Bachu, że każda sztuka i filozofja jest subjektywna lub objektywna, osobowa lub ponadosobowa. W sztuce subjektywnej, osobowej wyraża się całe życie duchowe twórcy, wyraża się on cały ze wszystkiemi swemi uczuciami i dążnościami. W sztuce subjektywnej zakuwa on swe dzieła w nową formę, będącą wypływem głębokiego wnętrza jego osobowości.

Sztuka i filozofja objektywna przeciwnie jest czemś w stosunku do osobowości twórcy przypadkowem i nieistotnem, nie ma ona związku z całą jego osobowością.

Niezwykle trafnie Schweitzer zaznacza, że sztuka Bacha, podobnie jak i filozofja Kanta, były objektywne i ponadosobowe i, choćbyśmy jak najdokładniej poznali wszelkie szczegóły ich życia, to nie dadzą one nam żadnego klucza do zrozumienia ich sztuki i filozofji.

Nie ulega zaś dla mnie wątpliwości, że artyzm i filozofja Brzozowskiego są nawskroś subjektywne. Wyrosły one z jego walk wewnętrznych, z jego cierpień i przeżyć. Stąd to ścisła, logiczna i rzeczowa analiza jego myśli, dokonana przez Suchodolskiego, daje, mojem zdaniem, jedynie częściowy aspekt jego filozofji. Koniecznym jest jej jeszcze aspekt drugi, jej przekrój dokonany nie na jej powierzchni, niejako poziomy, ale przeprowadzony niejako pionowo od jej wnętrza, od jądra osobowości twórcy. Oczywiście nie mówię to w formie jakiegoś zarzutu pod adresem autora. Danie bowiem podobnej, rzeczowej ściśle analizy ideologji Brzozowskiego leżało w założeniach autora i autor przeprowadził swoje zadanie konsekwentnie do końca. Może i lepiej zresztą, że autor w ten sposób swoje zadanie pojął. Nasza krytyka literacka roi się nieraz od rozmaitych pseudonaukowych, górnolotnych frazesów i nie oparta jest na mocnych logicznych podstawach. Dlatego pozostanie raz nazawsze wielką zasługą Suchodolskiego, że dał nam ścisłą, logiczną analizę ideologji pisarza, który tak ogromny wpływ wywarł. Pozostanie jego wielką zasługą dalej to, że dał nam jasny, rzeczowy, a przecież pełen wyrazu obraz rozwoju ideologji twórcy „Legendy", który zwraca baczną uwagę na wszelkie pokrewieństwa ideowe, lecz nie grzęźnie nigdy w maraźmie wpływologji i któremu obcy jest wszelki nienaukowy frazes. Praca Suchodolskiego jest ważnym etapem naprzód w nauce i należy przyznać słuszność autorowi, kiedy twierdzi, że założenia metodyczne, na których opiera swe dzieło, „poruszają najgłębszy i najistotniejszy problem struktury nauk humanistycznych".

Przyjęta zarazem przez autora metoda zwraca nam ponadto uwagę na konieczność badań nad dyscypliną prawie że w Polsce nieuprawianą: nad naukową psychologją twórczości.

Adam Stawarski.

---

*) Do podobnych wyników dochodzi również Jerzy Braun w swoich pracach o Brzozowskim w „Zecie", twierdząc, że u Brzozowskiego „pojęcie istnienia pokrywa się z pojęciem czynności".

KOLUMNA POETÓW

JERZY ZAGÓRSKI.

Zjawa

z poematu „Przyjście wroga".

*bo się zjawi po swoje
nadaremno:
Nie wywołuj imienia Cheruba
w noc ciemną.*

Bo się zgłosi po zgubę.

*W dzień go możesz położyć na rękę,
ale w nocy panuje nad tobą
i ku niebom, kwitnącym grobom
poprowadzi na wstążce piosenki.*

*Będziesz ręce rozgarniał puszyste
wirujące nad tobą kołem.
Walc. Okrągły fal chybot. I przystań
z popielatym, płynącym aniołem.*

*Jakże ciebie teraz uzbroję,
z jakich książek ciebie pouczę,
jakie wskażę szkaplerze i klucze?*

Zgiń, przepadnij, siło wieczysta!

*Nie wywołuj imienia Cheruba
nadaremno...*

STANISŁAW PIĘTAK.

Dzień z igieł

*Trzy godziny patrzyłem w ziemię koło studni.
Rozsypało się, nasypało zachwytu, liljowych chmur i trzmieli,
że zadudnił w jelitach bunt glist,
— czarne ulice, szatani, czarne psy —
Od czekania — w uszach — słona krew:
matko i dzisiaj nie przyszedł do nas list!*

*Z białego puchu na niebie faramuszki.
Że nie można wyssać mleka z chmur
zakrwawiły się oczy od żegnania błękitu.*

*Gdym szedł szukając coby zjeść,
na bagnie lśniły się kwiaty, złote, czerwone kwiatuszki.
Żeby tak móc je w skibki chleba zmienić
uciszyłby się może w mózgu rozszlochany oczu szmer.*

*Siostra pokaleczyła spojrzeniami zachód.
Sina obrączka jej ust
zaklinała,
aż wstydziło się słońce usiąść na jej głodnych rękach.
Cóż, że w poduszkę brat wypłakuje bunt.
Nadarłem kwiecia na akacjach,
nazbierałem po miedzach szczawiu chyba z funt.
Kluło mnie w oczach, mamo
— czarne ulice, szatani, czarne psy —
a w piersiach mdło od duszącej męki.
Jak nie przekląć gorzkich dni!*

*Przy studni wytrzymać trudno.
Na chwilę odrzucić oczy i krwawiący widzeniami mózg
co za rozkosz, gdyby...*

*O matko, to przecie czwarta już!
czemu nie wracasz?
twój synek jest chory.*

*Czy to płacz — może siostra przebiegła tak mówiąc:
dowidzenia, braciszku,
rzeka jest tam. W rzece można się utopić.
Wstałem. W uszach szum, pożar słów nabitych igłami —
— cóż mogłem uczynić?
Odrzuciwszy z włosów szum złotych motyli
rozszarpałem z odrazy zębami uśmiechnięty błękit.*

*Przed oczyma zakręt białych drzew.
Ścieżyna paliła bose nogi ostro.
Siostra i brat odbili ziemię piętami jeszcze raz
i odbiegli ode mnie daleko.
Gdy szum w uszach obalił mnie z nóg,
krew zapłakała cichutko u wylotu pulsów
— czarne ulice, szatani, czarne psy —
ku gardłu wyroił się wianek glist.
Było mi żal oczu.*

*Jeśli nie ty wyjęłaś z pod żeber noże,
to pewnie on, co tak długo każe czekać na swój list.
Runęło mi to przez usta zgniłej goryczy strumieniem:
robactwo, szczaw i strąki akacji pomieszane ze śliną.
W płucach od goryczy nudno.
To serce cichutko się trzepoce — taki liść.
Całowałem potem ziemię,
tylko nie mogłem się podnieść, aby do ciebie iść.*

*Szłaś ku mnie liljowa, spływająca oczyma w uśmiech,
niosłaś dla mnie na plecach chleb i mleko,
cóż ci mam rzec, matusiu —
twój synek umiera z głodu.*

*Nie żałuj.
Ojciec nasz jest niedaleko.
Powiedział mi o tem mój przyjaciel z chmur.*

HENRYK DOMIŃSKI.

Inwokacja

*Przez ciemność, mgłę, pną się myśli po schodach lamp,
Tak. Dnie srebrną wyścielone rosą
za obłok z matowego szkła
nieznanym wąwozem nas niosą.*

*Wieczory objęte ramą betonowych miast,
błękitny uścisk Niemna, pachnący tobą i Litwą
w milczącej zecerni gwiazd
poetycką przyklękną modlitwą.*

*Ojczyzno!
W zwierciedle kling spopielone pejzaże,
złote łodygi błyskawic nad rozwaloną trumną!
Napływasz łanami zdarzeń
i wtedy mówić najtrudniej.*

*Długo na rzece zmierzchów legenda ostrzyła miecze.
Dzwoniły orle loty nad szubienic cieniem.
Wolność na wzgórzach zórz
rośnie płomieniem.*

*Wołam:
płomieniem jest deptany dróg naszych ślad.
Pod senną kopułą kościoła
Chrystus pochyla głowę —
to gaśnie wśród bieli ornatów
samotny kwiat.*

*Noc przed bramami katedry ciemnym zawisła łukiem
Dziewczynki biało ubrane błądzą w ogrodach komet.
Niebo, jak puszcza, zarosło
hieroglificznym drukiem.
Chyba czas odejść w drogę daleką,
nim ranek podniesie wiosło.*

*Ojczyzno!
Lasy na widnokręgu chłoną skiby słów,
sny kołyszą okrzyki, noc, wiatr.
Daremnie przypominać:
giniemy
ugodzeni oszczepami lat.*

STANISŁAW CZERNIK.

Zrywanie śliw

*Chudość ręki, gałązka sczerniała
Są pokrewieństwem spęknięć.
Szorstkość pięknie różni twarz od ręki,
Oczy od twarzy.*

*W jesienne dni
Często się zdarzy podwójna niebieskość
Oczu i śliw,
Jak wiejskość ludziom i owocom wspólna.*

*Nie zastanawiaj się nad polem pustem.
Pełnia śliw —
Podaj ją ustom.*

KONSTANTIN BIEBL.

Prośba

*Mateczko,
do mnie się zbliż.*

Czy widzisz krzyż?

*Na choince
gałązka cienka,
wisi na niej z czekolady
srebrna trumienka.*

*Nie mogę sam.
Ułam mi tę gałązkę.*

*Za kapelusza wstążkę
ją dam.*

*Z czeskiego spolszczył
Antoni Madej.*

JÓZEF CZECHOWICZ.

Złe dwie minuty

*Słup ognisty wiotczał, karminem tylko siał
na tafle dnia i monstra nocy.
Wicher upalny w oczy wiał,
naciągał struny,
złocił oczy.*

*Tonący tabun rży,
a moczar — jak moczar — nic.
Bulgoce, słyszę, śmiercią, klaszcze rudawa topiel.
Odwróć się świecie poręb, globie rżysk,
nazbyt ubogi żłobie.*

Strasznо było.

*Na drugiej stronie i tu złowrogi szept.
Niepokój surowy drży, zamiecie starcze wstają,
drzewa idą na siebie, sceptr uderza w sceptr,
ciemność na ciemność — wzajem.*

*Przepadaj — gasną słupy — przepadaj — morze rdzy
falami strzela w czas, horyzonty w otchłań przelewa!*

*Podniosę się ogromny, szklany, zły,
urosnę na cały mrok.*

Oczy, złocone oczy ponad chaosem mam.

Jestem junak gniewu.

FRANCISZEK HALAS.

Kształty

*Niesłychane dzieją się pod ziemią dziwy,
w powietrzu nie widział ich nikt:
tajemnych kształtów nagle się zrywa
o ducha krzyk.*

*Za ścianą cienia, którym jest świat,
słychać narzekania:
poszukajcie zbawiających zdań,
niech nie cierpimy za nic!*

*Z czeskiego spolszczył
Antoni Madej.*

BORYS PASTERNAK.

Parna noc.

*Kropiło — ale trawa zżółkła
nie gięła w burzy, worku włosków.
Kurz tylko łykał deszcz w pigułkach,
żelazo w cichym proszku.*

*Wieś nie czekała uzdrowienia,
mak był jak cichy sen, głęboki,
płonęło żyto w rozpaleniu
i w życie liczył Bóg swe kroki.*

*W osierociałej i bezsennej
wilgotnej świata szerokości
z placów zmykały jęki dzienne,
lecz wiatr ucichał już bezgłośnie.*

*Za nimi ślepły, pędząc stadem
ukośne krople — oszołomnie.
Pośród gałązek z wiatrem bladym
kłócono się. Zamilkłem. — O mnie!*

*A spór ten, czułem, będzie wieczny,
straszliwy i swarliwy ogród.
Jeszczem za oknem tu — bezpieczny.
Dostrzegą — i zamknięty odwrót:
i wieczny, wieczny słów kołowrót*

SERGJUSZ JESIENIN.

* * *

*Pod rdzawym wiązem ganek i sad
księżyc nad dachem jak złoty płat.*

*Na sinych oknach lśni jakiś wzór:
to siwy Starzec błądzi skroś chmur.*

*Smagławą garścią wśród cichych drzew
rozrzuca gwiazdy — na zimę siew.*

*I wzrasta niwa i ziarna dusz
z dzwonieniem nieba spadają w głusz.*

*Pamiętam czas ów, czas, co jak dźwięk
dziobem swym stukał w gałęzi sęk.*

*Ja byłem w kłosie, lecz sny mych dum
wierzyły w pole i wodny szum.*

*W miedzy pod świerkiem, gdzie obłok legł,
śniłem doliny i złoto rzek.*

*I duch mój widział kraj owych snów,
gdzie jest poczęcie w posiewie słów.*

Spolszczył Kazimierz Andrzej Jaworski.

HOENE-WROŃSKI.

Psychologja, logika a filozofja absolutna

(Wyjątek z „Prospectus de la Philosophie Absolue")

Toczy się dzisiaj spór pomiędzy kierunkami: psychologicznym, logicznym a metafizycznym. — Gdy psychologizm uzależnia poznanie zjawisk świata od naszych przeżyć, fenomenologizm zaś usiłuje zjawiska duchowe uniezależnić od przeżyć indywiduum, a logika rozważa własny swój porządek niezawisły od psychologicznego, należy koniecznie rozgraniczyć trzy dziedziny: psychologję, logikę i filozofję, rozumiejąc przez tę ostatnią samorzutny wytwór rozumu, zmierzającego do prawdy obsolutnej. W sposób mistrzowski ujmuje to Wroński w poniższym rozbiorze.

Tłumacz.

———

Co się najpierw tyczy *natury ludzkiej*, tego jakże pompatycznego słowa pseudo-filozofów, to rdzennie rozważana w stosunku do naszej wiedzy polega ona na *warunkach fizycznych*, determinujących byt czyli istnienie tej wiedzy; i tylko jako takie, te warunki fizyczne, stanowiące naturę naszych myśli, są przedmiotem psychologji. Co zaś do samejże naszej wiedzy, rozważanej w całej czystości, niezależnie od warunków fizycznych swego istnienia, t. zn. co do naszego *rozumu*, to nie przynależy on zgoła do natury ludzkiej: jest *powszechny*.

Dalej, co się tyczy *faktu*, słowa tak dla empiryków czarodziejskiego, pora już, zda się nam wiedzieć, że fakt, jakikolwiek bądź, w świadomości czy poza nią, nie jest niczem innem, tylko *determinacja przez byt;* i jako taki oto, fakt przeciwstawia się *prawu*, będącemu *determinacją przez wiedzę*. Tak tedy poznanie faktu jest zawsze tożsame z poznaniem bytu i przynależy eo ipso do metody empirycznej, do doświadczenia. Co zaś do samej wiedzy, a mianowicie co do *pojęć koniecznych*, będących wyłącznie jej wytworami, to rozważane same w sobie, nie są to *fakty*, bo nie zawierają wówczas nic z bytu: są to wtedy *prawa*, których cechą wyróżniającą jest właśnie konieczność [1]).

Co się wreszcie tyczy *spostrzegania*, tego słowa, którem Cousin chciał upowszechnić empiryzm, jest to poprostu poznanie bezpośrednie pewnego faktu lub bytu; i jako takie, spostrzeganie zawiera zawsze coś biernego, t. j. bezwład reakcji przyczynowej spostrzeganego bytu ze spostrzegającą wiedzą. Co do samejże wiedzy, rozważanej w całej czystości, a zwłaszcza w jej wyłącznie wytworach: pojęciach koniecznych, nie może ona stać się przedmiotem *postrzegania*, gdyż nie zawiera tu nic, coby było bytem: wszystko tu jest wiedzą, a zatem *twórczością;* pojęcia konieczne jeśli je rozważać same w sobie, ostają się tylko w ustawicznem stwarzaniu przez wiedzę, i uświadamiają się jej właśnież tylko przez sprawowanie tego aktu twórczego, które to sprawowanie stanowi *refleksję samorzutną*, bynajmniej zaś nie bezwładne spostrzeganie. Co większa, *byt wnętrzny* naszej wiedzy, ten, który jest jej objawiony przez świadomość transcendentalną, przez *cogito ergo sum*, jest również, jak zauważyliśmy powyżej, prawdziwem tworzeniem, jak niem jest każdy wytwór samorzutny naszej wiedzy. Tak tedy, nawet ten wiedzy naszej byt wnętrzny, aczkolwiek podpada już pod warunki czasu, wymyka się spostrzeganiu: gdy chce się ono skierować na wiedzę, jak to bywa przy stosowaniu metody psychologicznej, spostrzeganie nie może przekroczyć warunków fizycznych naszej wiedzy, t. zn. bytu jej *zewnętrznego*, który jest jej objawiony przez świadomość empiryczną, przez *sum ergo cogito*, i który jest właśnie warunkiem wirtualności bezwładnej naszych myśli, stanowiącej przedmiot psychologji.

Widać z tego, że metoda psychologiczna, a wraz z nią spostrzeganie, nietylko nie może sięgnąć do samejże wiedzy i jej wytworów wyłącznych: pojęć koniecznych, kędy przeniknąć zdoła jedynie metoda transcendentalna, lecz nie sięga nawet do bytu wnętrznego naszej wiedzy, który nam objawia świadomość transcendentalna, choć on już podlega warunkom czasu. I w rzeczy samej, poznanie czasowe tego bytu wnętrznego naszej wiedzy stanowi już przedmiot *metody logicznej*, która przewyższa psychologiczną — jak to zobaczymy, przystępując obecnie do rozwiązań nad wpływem przydatkowym wirtualizmu władz naszych, jak się ten wpływ zaznacza w prawdziwej filozofji omawianego tu okresu.

Co się więc tyczy, po wtóre, tego przydatkowego wpływu wirtualizmu umysłowego w prawdziwej filozofji, jasne jest, że w tym słusznym kierunku, gdzie panowała metoda transcendentalna i gdzie się zatem przykładano do samejże wiedzy, jedynego przedmiotu filozofji, musiano zrozumieć całą wartość narzędzia filozoficznego, które w tymże okresie odpowiadało tej wyższej metodzie. Ponieważ więc, jak mówiliśmy już wyżej, wirtualizm naszych władz umysłowych, rozpatrywany w całej czystości wiedzy, w oderwaniu od wszystkiego, co w myśli człowieka może być bytowego, polega na nieskończonej samorzutności tych władz, a specjalnie na samorzutności stwórczej rozumu, jasne jest, że prawdziwa filozofja, idąc za metodą transcendentalną, która ją wiodła do odkrycia samorzutnych wytworów wiedzy czyli pojęć koniecznych, musiała, używając przydatkowo wirtualizmu umysłowego jako narzędzia odpowiadającego transcendencji, uznać tę samorzutność stwórczą samejże wiedzy, z której wynikały tak potężne pojęcia. — Już Kartezjusz dosadnie był pojął tę samorzutność wiedzy ludzkiej: ale zwłaszcza Leibniz uznał ją pozytwnie jako przymiot znamienny wiedzy wogóle.

Co większa, ten wpływ przydatkowy wirtualizmu umysłowego na prawdziwą filozofję, który stosował się zrazu tylko do samej wiedzy, rozważanej w całej czystości, rozciągnął się następnie aż na byt wiedzy, a mianowicie na wiedzy byt wnętrzny, który nam objawia świadomość transcendentalna i który jeden mógł obchodzić prawdziwą filozofję. — Lecz aby dobrze tu pojąć ten drugi rząd wpływu wirtualizmu, trzeba przedewszystkiem rozpoznać zarazem i różność i tożsamość tego rodzaju bytu dwojakiego naszej wiedzy, który tu nazywamy: jeden — *bytem zewnętrznym wiedzy*, drugi — *bytem wewnętrznym wiedzy*, a z których pierwszy, dany przez empiryczne ujmowanie jaźni, jest nam objawiony przez świadomość doświadczalną, w entymemacie *sum ergo cogito*, drugi zaś, dany przez czyste postrzeganie jaźni jest nam objawiony przez świadomość transcendentalną, w entymemacie *cogito ergo sum*. — Owóż co się najpierw tyczy różności tego dwojakiego bytu naszej wiedzy, oczywiste jest teraz, z jednej strony, że byt *zewnętrzny* wiedzy polega na *warunkach fizycznych*, które determinują, poza naszą wiedzą, samoż tej wiedzy istnienie, albowiem jako względna, wiedza nasza jeszcze otrzymuje swój byt i podlega tym sposobem stworzeniu swego istnienia; z drugiej strony, równie jest oczywiste, że *byt wnętrzny* wiedzy polega, przeciwnie, na *warunkach hiperfizycznych*, które determinują w naszej wiedzy, własne jej istnienie, albowiem jako absolut, wiedza nasza jest już nierozdzielna od swego bytu i tym sposobem sama sprawia stworzenie swego istnienia. Warunki fizyczne, determinujące byt zewnętrzny naszej wiedzy, posiadają spełna przymiot bezwładu, który jest cechą wszelkiego bytu fizycznego; zkolei zaś, warunki hiperfizyczne, determinujące byt wnętrzny naszej wiedzy, posiadają, przeciwnie, przymiot samorzutności, który jest cechą właściwą wiedzy. — Co się następnie tyczy tożsamości tego dwojakiego bytu naszej wiedzy, jeśli się zważy, z jednej strony, determinację zupełnie różnorodne tego dwojakiego istnienia człowieka, z drugiej zaś nieuchronną konieczność wprowadzenia ciągłości w dwa istnienia tak przeciwne, uzna się, że nie może być tożsamości bytu zewnętrznego z bytem wnętrznym wiedzy ludzkiej inaczej, niźli *w przejściu* od jednego do drugiego, które samo tylko założyć zdoła jednię między temi przeciwnemi determinacjami. Tem samem owo wyższe przejście, jawnie będące funkcją rdzenną obecnego życia człowieka, nabiera dla rozumu doniosłości najważniejszej. W rzeczy samej, odkrywamy tu zarazem i cel, w jakim człowiek jest stworzony czyli istnieje na ziemi, i sposób czyli możliwość jego istnienia po śmerci, która *pod pewnemi warunkami* sprawia to rozstrzygające przejście od zewnętrznego do wnętrznego bytu naszej wiedzy, czyli od fizycznego do hiperfizycznego istnienia człowieka [2]). To też właśnie warunki tego ważnego spełnienia stanowią nieznany cel rozwoju ludzkości na tym globie, oraz odległe, niedostrzegalne jeszcze kresy wszystkich instytucyj społecznych, ludzkich i boskich. W rzeczy samej, że nadmienimy tu tylko religję, nakaz podstawowy chrześcijaństwa, zalecający przejście od naszej rzeczywistości obecnej do rzeczywistości absolutnej, gdzie człowiek będzie się mógł uwolnić z pod panowania zła, nie jest oczywiście niczem innem, jeno prawidłem przejścia od zewnętrznego do wnętrznego bytu naszej wiedzy, które to prawidło jest celem naszego istnienia na ziemi. — Ale porzućmy narazie te wysokie roztrząsania, by wrócić do swych skromnych przyczynków spekulatywnych.

W przejściu od bytu zewnętrznego naszej wiedzy do jej bytu wnętrznego, które to przejście zakłada jednię w tych dwu tak przeciwnych istnieniach, byt wnętrzny wiedzy przywiązany jest do jej bytu zewnętrznego, a zatem wiedza może uprawiać swą samorzutną czynność tylko pod warunkami tego bytu zewnętrznego. Owóż te warunki narzucają władzom naszej wiedzy KONIECZNOŚĆ NASTĘPSTWA W CZASIE; i tym to sposobem ta wiedza, choć absolutna w swej istocie, staje się *doczesną* w obecnem czyli fizycznem istnieniu człowieka. Tak oto, t. j. przez tę przemianę swej wirtualności absolutnej, wiedza ludzka otrzymuje *formę logiczną*, którą, podług nin. dedukcji, stanowi konieczność dla funkcyj tej wiedzy poddania się warunkom czasu. — To też, gdy w owym okresie wirtualizm umysłowy, jako narzędzie filozoficzne, rozwinął się był obok metody transcendentalnej, której się trzymała prawdziwa filozofja, musiano, skoro się uznało wirtualność absolutną naszej wiedzy, t. zn. jej samorzutność stwórczą, musiano, powiadamy, uznać następnie tę przemianę wirtualności wiedzy, stanowiącą jej formę logiczną. — Taki więc był w tym okresie drugi rząd wpływu przydatkowego, jaki wywarł na prawdziwą filozofję wirtualizm naszych władz umysłowych. — Zwłaszcza Wolf dobrze rozeznał tę formę czasową naszej wiedzy, i, w ten sposób zakładając pozytywnie *metodę logiczną*, zreformował logikę starożytnych i nadał jej wreszcie nowoczesną determinację systematyczną. Ten filozof i jego następcy posunęli się aż do nadużycia w tym formalizmie logicznym filozofji i tym sposobem poniekąd wpadli znowu w dawny metodyzm czyli mechanizm metod.

Pozostaje nam tutaj tylko odróżnić metodę psychologiczną, zaznaczoną wyżej, od logicznej, którą wskazaliśmy przed chwilą. W tym celu wystarczy zauważyć, że pierwsza dotyczy wirtualizmu *bezwładnego* naszej wiedzy, który pochodzi z jej bytu zewnętrznego czyli z jej warunków fizycznych, gdy tymczasem druga dotyczy li tylko wirtualizmu *doczesnego* tej wiedzy, który pochodzi z jej bytu wnętrznego w związku koniecznym, w jakim się znajduje ten byt wnętrzny z bytem zewnętrznym wiedzy. Toteż pewność prawd logicznych w ścisłem tego słowa znaczeniu jest już pewnością apodyktyczną, lub raczej matematyczną oczywistością, ponieważ następstwo w czasie, będące wyróżniającym tych prawd przymiotem, uzdatnia je do prawdziwej budowy matematycznej. Jakoż istotnie, Euler już był próbował pobudować w ten sposób logikę, w naszych zaś czasach udało się to bardzo dobrze Gergonne'owi.

Rozpatrując pewność wyższą, tak oto związaną z logiką, oraz pewność również wyższą, już związaną z psychologją, gdy ta ostatnia jest rzeczywiście rozwinięta podług swej metody prawdziwej czyli tej, którą wytyczyliśmy powyżej i która zawiera prawidło transcendentalne, uzna się, że logika i nawet już psychologja mieszczą się pomiędzy naukami w ścisłym znaczeniu a prawdziwą filozofją. W rzeczy samej, pewność, związana z naukami w ścisłem znaczeniu, trzymającemi się jeszcze metody empirycznej, jest czysto problematyczna, pewność zaś, związana z prawdziwą filozofją, trzymającą się metody transcendentalnej, jest apodyktyczna; tak więc psychologja, której pewność jest już asertoryczną, oraz logika, której pewność, stanowiąc oczywistość matematyczną, przedujmuje już pewność apodytyczną, mieszczą się rzeczywiście pomiędzy naukami w ścisłem znaczeniu a prawdziwą filozofją. Toteż dołączając antropologję do psychologji, od której zależy ona, i biorąc pod uwagę to niejako przygotowanie, które logika i psychlogja wraz z antropologją stanowią dla studjów filozoficznych, nazwiemy je, „naukami filozoficznemi", jak to się już robi pod pewnemi względami w Niemczech, gdzie się je wykłada jako nauki przedwstępne *(Vorerkenntnisse)* do filozofji. Jeżeli empirycy, którzy tak usilnie chcą uczynić z filozofji zwykłą naukę, przystaną na tę nazwę „nak filozoficznych" dla psychologji i antropologji, tych jedynych przedmiotów ich dociekania, — oczywiście z zastrzeżeniem, że to dopiero przygotowanie do samejże filozofji, — będą oni w zgodzie z filozofją prawdziwą; jeśli natomiast nie mogą oni pojąć filozofji inaczej, niż w psychologji antropologji, powinni przynajmniej być rozsądni i ścierpieć, by prawdziwa filozofja, która jest zdolna pojąć zgoła inny przedmiot dla siebie, uważała ich rzekomą filozofję jedynie za *pseudo-filozofję*.

———

[1]) Gdy przez INDUKCJĘ DOŚWIADCZALNĄ wnosi się ze spostrzeżonych *faktów* ich *prawa*, jak się to mówi, są to jeno *prawa domniemane*, mniej lub więcej prawdopodobne, zależnie od większej czy mniejszej liczby faktów, z których je wyindukowano. Stąd pochodzi niższy lub wyższy stopień związanej z niemi pewności problematycznej. Ale te prawa indukcyjne, będące tylko *faktami* mniej lub więcej *ogólnemi*, jak się je nazywa, mają zawsze cechę przygodności czyli poprostu możliwości, nigdy zaś permanencji czyli konieczności, stanowiącej cechę wyróżniającą prawdziwych praw, które ustalić może jedynie DEDUKCJA TRANSCENDENTALNA.

[2]) Pojmuje się, że przed śmiercią, t. zn. podczas przejścia w dwojakiem istnieniu człowieka, które to przejście stanowi jego wyższe życie, byt wnętrzny wiedzy, pozostając jeszcze PRZYWIĄZANYM do jej bytu zewnętrznego, musi podlegać warunkom fizycznym tego ostatniego. Tak nprz. w śnie, kiedy te warunki fizyczne są mniej lub więcej zawieszone, byt zewnętrzny, a wraz z nim byt wnętrzny naszej wiedzy, jakoteż zależna odeń świadomość, są również mniej lub więcej zawieszone. Jedynie śmierć, *gdy rozstrzygające przejście jest spełnione*, odłączając byt wnętrzny naszej wiedzy od jej bytu zewnętrznego, może nareszcie WYZWOLIĆ pierwszy z więzów fizycznych drugiego, i tym sposobem oddać go całkowicie do dyspozycji naszej wiedzy stwórczej.

(Zwracam szczególniejszą uwagę czytelnika na powyższy, niebywale doniosły odsyłacz. — Tłumacz).

„Obrazki" z współczesnej literatury polskiej

Kazimierz Czachowski: Obraz współczesnej literatury polskiej 1884 — 1933. Tom pierwszy: *Naturalizm i neoromantyzm.* Lwów 1934. Nakładem Państwowego Wydawnictwa Książek Szkolnych. Str. 353.

Wydany obecnie tom — jest pierwszym z trzech, mających zamknąć całokształt literatury polskiej w latach 1884—1933.

Zamierzenie było śmiałe: dać przejrzysty obraz tak ciekawego okresu w literaturze polskiej, jak początek bieżącego stulecia, okresu, którego szczyty — to Wyspiański, Brzozowski, Żeromski, Witkiewicz. Autor już w przedmowie podaje wytyczne, jakie nim przy opracowaniu niniejszego dzieła kierowały i odrazu zaznacza swój *minimalistyczny* stosunek do podjętego zadania. To samo-ograniczanie się do analizy jedynie jest o tyle słuszne, że *syntezę* tak bujnego okresu twórczego mógłby dać jedynie krytyk na miarę Brzozowskiego, autor zaś nie czuł się widocznie na siłach.

Trudno na podstawie pierwszego tomu sprecyzować ściśle plusy i minusy takiego stanowiska, trudno też zbadać dokładnie o ile autor sprostał własnemu, przez siebie postawionemu zadaniu, o ile w ramach przez siebie zakreślonych dał maksimum osiągnięć.

Chciałbym więc narazie ograniczyć się do paru, już dziś się nasuwających uwag i spostrzeżeń. Jedne z nich odnosić się będą do samego rozplanowania książki, drugie zahaczą raczej o pewne drobiazgi.

Otóż sam pomysł rozbicia „Obrazu literatury" na poszczególne „obrazki" był, jak już wyżej zaznaczyłem, poniekąd słuszny i w pewnych warunkach (jest to równocześnie podręcznik szkolny) nawet celowy. (Syntetyczne ujęcie przedstawiałoby może trudności przy opanowywaniu materjału przez młodzież). Zaraz jednak nasuwa się uwaga: 1) że istnieć powinna pewna (przynajmniej) *proporcja* między poszczególnymi „obrazkami" i że 2) przynajmniej pobieżnie powinno być podmalowane tło historyczne, zaś poszczególne prądy powinnyby być możliwie obszernie zobrazowane, aby sylwetki pisarzy nie „wisiały" w próżni, jak to się stało w pracy p. Czachowskiego. Otóż w „Obrazie literatury" tło jest zaledwie naszkicowane, charakterystyka prądów pobieżna, bez należytego powiązania genetycznego zarówno z literaturą polską, jak i europejską. Tam zaś, gdzie chodzi o zagadnienia teoretyczne (np. charakterystyka powieści jako „gatunku" sztuki) autor daje jedynie kilka błahych frazesów.

Już w tym tomie nie zachowano należycie *proporcji* między poszczególnymi pisarzami. Opracowanie jest nierówne, zarówno „jakościowo", jak i „ilościowo". (Najlepiej wypadły sylwetki Rodziewiczówny, Weissenhoffa, Sieroszewskiego, Przybyszewskiego). Gorzej jest, gdy opracowywany autor wymaga od krytyka pewnego zasobu wiedzy filozoficznej — jak np. Stanisław Witkiewicz. Wtedy p. Czachowski ratuje się obfitością cytatów. Szkic o Witkiewiczu jest bardzo charakterystyczny dla niebezpieczeństw tego rodzaju podejścia do tematu, jakie obrał p. Czachowski. Brak syntetycznego ujęcia, nadmiar fragmentarycznych, a tem samem zbyt *ogólnikowych* cytatów sprawia, że ten pisarz, który — jak stwierdza sam Czachowski — „razem z Wyspiańskim i Żeromskim dzieli władzę duchową nad pokoleniami polskiemi pierwszych lat XX-go wieku" (str. 239) — nie otrzymał należytego miejsca w „Obrazie literatury" i został zdegradowany na rzecz np. Miriama, którego każdy artykuł streszcza się obszernie, podczas gdy nie otrzymaliśmy nawet przybliżonej syntezy poglądów Witkiewicza na sztukę.

Trudności, jakie autor książki napotyka przy opanowaniu materjału teoretycznego i niezdolność do zwięzłego zobrazowania trudniejszych fenomenów ducha — każe nam z niepokojem oczekiwać tomu następnego, gdzie znaleźć się muszą sylwetki Brzozowskiego i Wyspiańskiego.

Prawdziwą ozdobą książki jest „dział informacyjny" — obszerny, bo 55 stron liczący skrót bibljograficzny, nader starannie i prawie bez usterek opracowany.

J. Łoziński.

Jak czytać poetę?

Nr. 11-ty „Drogi", poświęcony w całości Norwidowi, dostarcza wiele cennego materjału dla wiedzy o Norwidzie, choćby dzięki różnorodności naświetleń i postaw, jakie autorowie poszczególnych artykułów w nim reprezentują. Daje też wiele punktów wyjścia do dyskusji, którąby była niewątpliwie ciekawa i płodna. Ponieważ jednak rozporządzam miejscem ograniczonem, zaznaczam tylko, że trzy specjalnie artykuły zasługują w nim na wyróżnienie: Stefana Kołaczkowskiego „Ironja Norwida", Kazimierza Jaworskiego studjum o Brzozowskim i Norwidzie („Rycerz z orszaku Pana i spękane serce dzwonu") i Wilama Horzycy „Rodowód Norwida"; w tym ostatnim znajduję oryginalne, samodzielne ujęcie problemu: klasycyzm — romantyzm, bardzo trafnie zbijające rozpanoszony pogląd o romantycznem „oderwaniu od rzeczywistości, od realnego życia", a wykazujące, że — wprost przeciwnie — był on powrotem do krwawej, bezpośredniej, prometejskiej realności dziejowej, do zawsze aktualnych i najwnętrzniej z życiem ludzkiem związanych zagadnień moralnych. Notuję ten artykuł ze szczególnem ukontentowaniem, naogół bowiem stanowisko moje wobec romantyzmu jest takie samo (z wyjątkiem odmiennego poglądu na „mistrza Andrzeja"), a myślałem dotąd, że *odosobnione*.

Jest jednak w tym norwidowym numerze „Drogi" jeden artykuł szczególnie prowokujący do polemicznego starcia na ostre. Nie dlatego bynajmniej, że zaczepiono w nim stosunek „Zetu" (i mój w pierwszym rzędzie) do Norwida, lecz dlatego, że stoi on w rażącej sprzeczności z mojemi pojęciami o sztuce i o recepcji estetycznej wogóle i daje impuls do zasadniczej, „klasycznej" rzekłbym, dyskusji. Jest to artykuł Karola Zawodzińskiego p. t. „Odkrywająca i zakrywająca norwidologja".

Treść artykułu, w najbardziej skondensowanym skrócie, wygląda następująco:

Grozi nam niebezpieczeństwo zabronzowania, ubałwochwalenia Norwida. Większość krytyków podchodzi doń „bezkrytycznie", raczej w celebralnej postawie wyznawców, niż rzetelnych, objektywnych badaczy. Za wiele uwagi poświęca się ideologji, filozofji, światopoglądowi Norwida, za mało — wartościom formalnym, czysto estetycznym, jego utworów. Są tacy, którzy zrobić chcą z jego ideologji i pism coś w rodzaju ewangelji narodowej (to pod adresem „Zetu"!). Tymczasem komentarz ideologiczny do dzieł poety może być tylko środkiem do celu, a nie „celem samym w sobie". Najważniejszem jest bezpośrednie chłonięcie uroku jego wierszy; trzeba je smakować i wyszukiwać te ich walory, które oddziałują emocjonalnie i zachwycają czytelnika, choćby miał on zupełnie przeciwne przekonania. Nie wolno zachwycać się bezkrytycznie wszystkiem co poeta napisał. Proste odruchy liryczne dają u Norwida więcej żywego piękna, niż jego utwory filozoficzno - refleksyjne. Obrazy przyrody i subtelna erotyka w „A Dorio ad Phrygium" są rzetelniejszą poezją niż najwspanialsze ustępy „Rzeczy o wolności słowa". Lepiej nie wyłuskiwać myśli, idei z poety, bo obnażą się naszym oczom banały, komunały, rzeczy dla inteligentnego przeciętniaka wcale nie nowe (tu kilka przykładów!). Filozofja wykłada się najadekwatniej w wierszowanych traktatach dydaktycznych, wypranych z wszelkiej poezji. Dlatego podejście „ideologiczne" do Norwida jest bezcelowe i szkodliwe. Jest to nienowoczesne ujęcie. Przyszłe pokolenia będą musiały ten całun dydaktyzmu zdzierać z naszych wielkich poetów. Dzisiaj pragniemy „innego stosunku" do skarbów naszej poezji narodowej.

Napozór jest w tem wiele racji, i niejeden czytelnik przyklaśnie p. Zawodzińskiemu, tembardziej, że niejaki Boy wprowadził u nas w modę ów odbronzowniczy proceder [1]). Ale tylko napozór, w istocie bowiem takie postawienie sprawy spłyca niebezpiecznie zagadnienie sztuki i jej recepcji estetycznej. Dowody? Nastąpią poniżej.

Przedewszystkiem kwestja bronzownictwa: Nie mogę zrozumieć o co tu właściwie chodzi, skąd ta *niechęć do wielkości*, która w oczach naszych przybiera zawsze (i powinna przybierać!) kształty posągowe? Jaka jest racja sprowadzania zjawiska, przerastającego przeciętność społeczną i historyczną, do poziomu tej przeciętności właśnie? Gdzie ma swe źródło ta paląca żądza udowodnienia, że człowiek od człowieka nie różni się niczem, że nie istnieje typ świadomości genjalnej (nadczłowieczej czy demonicznej), wcielającej już w sobie in concreto te ponaddoczesne ideały i stany ducha, pozostające dla ogółu ludzkiego w sferze opromienionego poezją czy religijną wzniosłością *mitu*. Odsuwam tu na bok problem, czy dany osobnik (Norwid, Wyspiański, czy ktoś inny), należy rzeczywiście do tej klasy „nadludzi" [2]), czy też jest przez nas sztucznie, omyłkowo wyolbrzymiony. Chodzi mi o samą istotę zagadnienia bronzownictwa: Czy mamy przypisywać pewnym osobnikom cechę niezwykłości, niedostępną innym ludziom: heroizm, genjusz, świętość, czy też takie kryterjum wyróżniające wogóle nie istnieje, jest fikcją. Otóż mojem zdaniem nietylko samo pojawianie się wśród nas takich jednostek jest nie dającą się zaprzeczyć *realnością historyczną* (a więc „wyolbrzymianie" ich jest jedynie przykładaniem do nich objektywnie słusznej, matematycznie wprost uzasadnionej, miary), ale i kształtowanie się w psychice zbiorowej odpowiednich tym wymiarom wyobrażeń, jest rzeczą naturalną i zdrową. Jest to poprostu jeden z elementów owego „organizowania wyobraźni narodowej", jest to też swego rodzaju sztuka, bo uestetyzowanie, uposągowianie jednostek przewodzących, formowanie się mitu społecznego, który jest narodowi potrzebny wprost do życia i stanowi nieodzowny, dziejotwórczy patos każdej rzeczywistości narodowej.

A teraz kwestja recepcji estetycznej dzieł sztuki. Problem: jak należy „czytać poetę". — jest jeszcze wciąż otwarty. Jest oczywistem, że komentarz ideologiczny do dzieł poetyckich nie jest i nie może być „celem sam w sobie", jest on jednakowoż środkiem do innego celu, niż go sobie zakłada p. Zawodziński, bo środkiem do intymnego wniknięcia w sam rdzeń *osobowości twórczej* poety. Aby odebrać od dzieła sztuki możliwe maximum doznań estetycznych, muszę odtworzyć w sobie — w całej jego pierwotnej identyczności — klimat duchowy, w jakim ono powstawało; muszę uświadomić sobie jaknajpełniej, czem i jak żyła ta jaźń twórcza, jaką była ta podstawowa, biologicznie wprost w nią wrośnięta, idea, w której, jak w pryzmacie, przełamywał się obraz świata, produkowany przez zmysły, intelekt i wyobraźnię poety. Dotarcie do tego rdzenia psychiki autora, do właściwej mu, osobowo zindywidualizowanej, barwy duchowej dziejącego się w nim procesu twórczego, oto co uważam za warunek przeżywania poety w jego *prawdzie*. I wiem, że dopiero gdy mi się to udaje, piję prosto ze źródła, schyliwszy się doń, ugiąwszy ku niemu kolan, a nie zlizuję jakieś niewyraźne smaki i uroki z powierzchni naskórkowej dzieła.

Nieokreśloność, cechująca odczucie estetyczne (i samo przeżywanie fenomenu piękna wogóle), polega — podług mnie — na tem, że jeden i ten sam moment estetyczny, dla samego twórcy najzupełniej jednoznaczny, świadomie przezeń wywołany z dna psychiki dla jemu tylko wiadomego celu, jest następnie apercypowany rozmaicie przez czytelników, t. j. przez każdego *inaczej*, zależnie od pojemności duchowej i nałogów wyobrażeniowych danego osobnika. Każdy z nas ma swój świat psychiczny, w szerokiej skali od mikrokosmu do makrokosmu, i przenika doń z dzieła poety tyle, ile ten światek pomieścić zdoła. Sądzę jednak, że ideałem apercypowania dzieła, będzie stworzenie w swojej psychice takich warunków, w których dokonać się może akt *pełnej, doskonałej reprodukcji* tego stanu, tego napięcia twórczego i wstrząsu pięknem, jaki przeżywał w momencie kreacji sam poeta. Doznanie zaś takie osiągnąć można tylko przez stożsamienie się z osobowością twórcy, przez zrozumienie jego postawy wobec rzeczywistości, przez ogląd bezpośredni tej idei, która w nim działała i żyła, jako impuls niezmiennie trwały.

P. Zawodziński gniewa się na „fałszowanie, dopasowywanie poety do swoich potrzeb" (który to proceder zresztą już u każdego, przeciętnego nawet czytelnika nieunikniony, — że przypomnimy tylko stereotypowe „odnajdywanie siebie" w dziełach sztuki). Wydaje mi się jednak, że fałszowanie to zachodzi raczej u zwolenników anty-ideologicznej recepcji dzieł Norwida, niż u „ideologów" i „wyznawców", — pierwsi bowiem zakłamują poetę sami przed sobą, amputując mu głowę, gdyż *idea* właśnie — nie co innego — była dlań bezpośrednim impulsem twórczym; drudzy okazują się pojemniejsi, bo usiłują doznać go wszechstronnie, ogarnąć całokształt jego osobowości. Gorzej jest, jeżeli ci „wyznawcy" ograniczają się do wyłuskiwania światopoglądu Norwida, nie reagując zupełnie na piękno formalne jego utworów; skąd jednak wie p. Zawodziński, czy ci wyłuskiwacze ideologji nie przeżywają jednocześnie równie intensywnie, a może nawet dogłębniej od niego, uroku poetyckiego, zawartego w tych dziełach, skąd wie, że zachwycają się bezkrytycznie wszystkiem bez wyboru, nie odróżniając rzeczy słabszych od formalnie doskonałych?

Sprawa dydaktyzmu ideologicznego postawiona jest w rzeczowym artykule zbyt symplicystycznie. Nietylko w wierszowanych traktatach dydaktycznych może wyrażać się adekwatnie filozofja autora. Wyspiański n. p. traktatów takich nie pisał, a mimo to, kto umie „czytać poetę", ten potrafi zrekonstruować jego światopogląd metafizyczny na podstawie utworów tak przeraźliwie ciemnych napozór, jak „Legjon", „Wyzwolenie", „Akropolis", (dzieł, które S. I. Witkiewicz kwalifikuje, jako „najczystszą" Czystą formę). Wszystko tu więc powraca znowuż do kluczowego problemu: jak czytać poetę?

Aby to nader skomplikowane zagadnienie omówić w całej jego rozległości, trzebaby napisać obszerne studjum, poparte własną filozofją sztuki i mnóstwem udosadniających rzecz cytatów. Dlatego rzucę tu tylko garść uwag o charakterze prolegomenicznym.

Pisze p. Zawodziński, że myśl poety wyłuskana z poetyckiego kształtu rzadko ma „samoistną wagę", jest bowiem tylko sądem, twierdzeniem, nie popartem żadną argumentacją uzasadniającą, lecz jedynie suggestją uczuciową; przytem teza poety, odarta z uroków formy artystycznej, okazuje się zazwyczaj komunałem, prymitywem, nie wnoszącym nic nowego do skarbca myśli ludzkiej. Otóż argumentacja, uzasadnianie, nie ma i mieć nie może — mojem zdaniem — nic wspólnego ze sztuką; jest to wyłączna dziedzina dydaktyki naukowej. Natomiast *sąd*, twierdzenie, jest właśnie tym potężnym organem wypowiedzi poetyckiej, który wystarcza zupełnie, aby dać nam poznać w całej wewnętrznej prawdzie aurę duchową, w jakiej żyje osobowość twórcy. „L'esthetique c'est l'exhibition poetique" — mówi Wroński. Poeta jest jednem, wielkiem, żywem „tak", rozsnuwa siebie samego w swych sądach, obnażając jaźń w tem, czem ona jest, jako zrównane z sobą, własną mocą utrzymujące się w istnieniu, indywiduum (przypominam Brzozowskiego: „sztuka jest najwyższą szkołą szczerości duchowej"). Pisząc poeta osądza sam siebie *(tem jestem*, to myślę i czuję, tyle dać umiem!) i osądza równocześnie świat dookolny, współczesność, epokę (taką jesteś w swem obnażonem „tak" i tak oto sromotnie, czy tragicznie wyglądasz w konfrontacji z moim ideałem, o tyle oto szczebli niższaś odemnie na drabinie Jakóbowej duchów!). O sztuce, jako o nieustannie sprawowanym *sądzie nad światem*, głębokie wypowiedzi dał St. Lack w swoich studjach o Wyspiańskim. Ale ta myśl osądzająca, ta „teza" poety, niekoniecznie zawierać się musi w poszczególnych dwuwierszach, zdaniach, czy dających się cytować ustępach, — jakkolwiek Norwid, ze względu na lapidarny, aforystyczny charakter swych sądów, specjalnie się nadaje do takich cytatów: myli się też p. Zawodziński, gdy twierdzi, że tezy te, są zazwyczaj poniżej poziomu przeciętnego inteligenta. Dla mnie n. p. myśl twórcza Norwida utrzymuje się stale na takiej wyżynie *transcendentalnego oglądu rzeczywistości*, że ta właśnie wyżynność była niewątpliwie główną przyczyną zarzucania mu „niezrozumiałości", na co się tak skarżył. Forma artystyczna, w jaką myśli te są ubrane, sprawia, że czytelnik apercypuje ją częstokroć nieadekwatnie, nie docierając do jej sedna, banalizując ją, spłycając. Ale na to już niema rady; nie istnieje jeszcze przetwórnia mechaniczna słabych głów na mocne, światów psychicznych *ukształtowanych poziomo* na egzemplarze ulepszone, o pionowem ukształtowaniu. Spłycanie takie nie dotyka wyłącznie poetów: także i filozofom plaga ta daje się we znaki. Pisze szyderczo Brzozowski o ludziach, którzy streszczają sobie Hegla w następujący sposób: „Była sobie pewna Idea, ta Idea była najpierw nie-bytem, potem bytem, wreszcie stawaniem się". Ja też mógłbym przypomnieć pewnego profesora uniwersytetu warsz., który w swej anegdotycznej książeczce o Hoene-Wrońskim „wykłada" szczyty jego doktryny tak mniej więcej: „Był sobie na początku Arcy-absolut, czyli „nienazwalne", które rozdzieliło się na Świadomość i na Byt i już potem wszystko doskonale szło dalej". To spłycanie zagadnień i pojęć, które — aby zrozumieć — trzeba wprzód tak w sobie przepracować, aby aż zwoje mózgowe pofałdowały się inaczej pod naciskiem napiętej do maximum myśli, — jest zjawiskiem powszechnem.

Zobowiązuję się więc, na żądanie, zacytować p. Zawodzińskiemu szereg zdań z Norwida i Wyspiańskiego tak daleko wykraczających poza współczesny zakres przeciętnego myślenia, że nawet te wyrwane cytaty wykażą mu jego omyłkę. Ale nie w poszczególnych wypowiedziach szukać należy tych rdzennych, podstawowych idej poety. Byłaby to istotnie wiwisekcja żywych konkretów, spoistych organizmów, jakiemi są zawsze prawdziwe dzieła sztuki. Postępować więc należy w stosunku do nich inaczej, nie przez analityczny rozbiór, lecz metodą kantowskich *sądów syntetycznych a priori*, obejmując — jak w słuchaniu muzyki — ciągłościową, przęsłową architektonikę utworu, z niej to bowiem wypromieniowuje dopiero idea, głęboko ukryta w osobowości twórczej autora. I tu dopiero ujawnia się nam owa „czysta forma" zidentyfikowana zawsze z metafizyczną, ponad-anegdotyczną „treścią" dzieła sztuki w całość żywą By jednak móc czytać poetę w ten sposób, by móc ujmować (rzecz arcytrudna!) wielość w jedni, stwierdzając jednocześnie z uniesieniem podziwu estetycznego, że tkwiła już ta wielość w jedni à priori, intencjonalnie, in nuce, — trzeba wprzód dokonać aktu apercepcji transcendentalnej w stosunku do idei-motywu, pobudzającej wszelki proces twórczy w intymnej jaźni poety.

Bez znajomości *celu*, wszelkie środki estetyczne, cała instrumentacja dzieła, nie może być przez nas duchowo przyswojona i w pełni tkwiącego w nich fenomenu piękna przeżyta współtwórczo. W nieuchwytnych, dyskretnych związkach pomiędzy poszczególnemi częściami składowemi utworu, we współ-ustosunkowaniu postaci dramatu, w następstwie scen i strof, w intencji znaczeniowej metafor i alegoryj — odgadywać trzeba ją, ideę, która jest rzeczywistością nie z tego świata, jakąś ponad-myślą i ponad-fenomenem, a żyje życiem wnętrznej samej osobowości twórcy, jest nią samą w postawie wobec świata.

„Ale czemże jest w takim razie *idea*, ten jakiś kamień filozoficzny sztuki, w poglądzie Brauna" — mógłby p. Zawodziński zapytać. Otóż jest to sam żywy proces twórczy *zindywidualizowany*, t. j. przepojony dogłębnie osobowością poety. Jest ona poprostu tem wytężeniem wewnętrznem ku prawdzie i ku samostwórczej mocy, jakie zachodzi w twórcy formującym spontanicznie dzieło. I właśnie przez swą cechę transcendencji, przez swoją niewysłowność i nieskończoność, żywe, stwórcze Ja, nie da się zamknąć w żadnych pojedyńczych, zobjektywizowanych postaciach aktu twórczego, w żadnych jego wynikach, już dokonanych. Dlatego to ogarnąć można ideę zarodową dzieła sztuki tylko przez dołączanie poszczególnych jego części, momentów, i fragmentów, metodą sądów syntetycznych à priori. Każde słowo, przenośnia, alegorja, zdanie utworu poetyckiego *odnosi się* koniecznie do tego punktu wyjścia i dojścia zarazem, jakim jest idea, do karmiącego się samym sobą procesu twórczego.

Zdaniem mojem, nie istnieje dotąd prawdziwa estetyka (w znaczeniu teorji sztuki), najdoskonalsze bowiem jej próby nie docierały bezpośrednio do problemu samego aktu twórczego, będącego najintymniejszym ośrodkiem osobowości artysty. Nie została też określona sama natura procesu twórczego, w którym idea-motyw, zrośnięta z tą osobowością: 1) zachowuje wciąż tożsamość poprzez kolejne swoje wcielania w części całkujące dzieła, 2) zapewnia dziełu sztuki ciągłość i celowość konstrukcyjną, 3) nie da się zrealizować inaczej, jak tylko w organicznem rozsnuciu jedni na wielość, w rozkawałkowaniu samej siebie na mnóstwo ułamkowych momentów estetycznych, posiadających swój sens i nabrzmiewających pięknem tylko w odniesieniu do swego rodnika pierwotnego, t. j. do samejże idei.

P. Zawodziński również daleki jest od postawienia tego kardynalnego problemu, gdyż odrzuca stanowczo zagłębianie się w metafizyczną postawę osobowości poety, każąc nam upajać się poprostu urokiem wiersza, jeśli zaś mówi o uczonem smakowaniu formy poetyckiej, jako o „rzeczowej" pracy krytyka nad poezją Norwida, padają z ust jego terminy: cezura, metryka wiersza. Obydwie powyższe alternatywy wydają mi się zbyt ubogie. Odczuwanie uroku wiersza, to sprawa bardzo nieokreślona; jeżeli mamy się do tego ograniczyć w stosunku do Norwida, to milczmy i czytajmy, bo nie pozostaje tu nic innego do zrobienia. Jeżeli jednak mamy wogóle roztrząsać tajniki tej poezji, pisać i mówić o Norwidzie, dociekać i wydawać jakieś sądy krytyczne, to nasza wiedza o sztuce musi być czemś więcej, jak szkolarskiem odmierzaniem metryki i cezury, jest to bowiem jej dział najpłytszy. Zajmijmy się raczej problemem figur poetyckich, a zwłaszcza alegoryzmem i sztuką postaciowania idej. Jest to dotychczas tabula rasa w estetyce, i to nie w zakresie klasyfikacji różnorodnych typów figury poetyckiej, tu bowiem zrobiono już coś niecoś, lecz w zakresie samej ich *celowości:* jak i poco używa poeta tych środków, jak należy je czytać, co pod nie podkładać (dotąd tylko rasowy poeta zdaje sobie z tego sprawę, krytycy zato brną w tej dziedzinie w fatalne nieporozumienia). Dla czytania Norwida jest to zagadnienie podstawowe, gdyż on właśnie posługiwał się allegorją ze szczególnem upodobaniem.

I jeszcze jedno: fakt, że opisy przyrody i „subtelna erotyka" w „A Dorio ad Phrygium" zdają się być p. Zawodzińskiemu czystszą poezją niż potężne akordy „Rzeczy o wolności słowa", dowodzi tylko, że dostępniejszy mu jest, jak większości współczesnych zresztą, dział doznań estetycznych *zmysłowych*. Ja twierdzę, że jest to niedorozwój poczucia piękna, znamionujący też 90 proc. poetów. Istnieją całe światy doznań estetycznych w sferze moralności (świętość, heroizm i t. p.), w sferze intelektu (piękno prawdy, piękno znaczeniowe pojęć i idej, prometeizm myśli, syntezy historyczne i estetyczne, kontemplacja sensu i celowości świata), wreszcie w sferze transcendencji czystej (piękno procesu formowania, czynności twórczej, deifikacji człowieka, idei „wiecznego" i „nieśmiertelnego", autokreacji własnego Ja), które nie są prawie apercypowane przez współczesnych, a w których żyła już w znacznej mierze osobowość twórcza Norwida. Zaś utorować do nich drogę można, w obecnych warunkach, tylko poprzez odsłanianie prawdy o filozofji, o najintymniejszej postawie duchowej poety.

Jerzy Braun.

---

[1]) P. Zawodziński pochwala widocznie bez zastrzeżeń ten proceder, niedawno bowiem — w tejże „Drodze" — nawoływał do odbronzowania Wyspiańskiego.

[2]) Pozwalam sobie użyć tego potocznie używanego terminu, choć dla mnie to właśnie w całej pełni *ludzie*, w odróżnieniu od gatunku „ludzi in spe", *pół-ludzi*, do którego niestety należy dziś jeszcze homo sapiens.

Leon Chwistek — Demon Intelektu

Znowu filozofja (V)

Bardzo łatwo jest — nie mając żadnego osobistego poglądu i nie dążąc do niego — w poszczególnych rozdziałkach wyrażać poglądy na różne kwestje i to poglądy (jak to w wielu miejscach wykazałem) nie trzymające się całkiem kupy, a nawet między sobą sprzeczne. Dziwne jest tylko, że sam autor nie odczuwa tego bałaganu, ou, feignant de ne pas le sentir, pogrąża się swobodnie w oceanie beztroski — ale od tego jest demonem. On wie, że nikt „poważny" krytykować go nie będzie, a „mały człowieczek" będzie zachwycony. Krytyka należy niestety tylko do mnie, kogoś z pogranicza właśnie powagi i „małego człowieczka" — przynajmniej społecznie — bo istotnie, to doprawdy nie wiem — to się okaże, a także dlatego, że Demon nasz jest dla mnie problemem nieomal że od samego dzieciństwa.

Czemu nieuznanie relatywizmu ma być zaraz iracjonalnem, nie możemy zrozumieć z wywodów Chwistka. Może doktryna ta jest *bezpieczna*, ale to jeszcze nie dowodzi, że wszystko co niebezpieczne jest bzdurą. Gdyby wszyscy od początku byli relatywistami, kultura nie istniałaby napewno. Pewne pojęcia przyjąć trzeba otwarcie, bo jeśli się ich nie przyjmie, wyłażą potem w dalszych wywodach z pod masek, któremi usiłowało się je przykryć i rozsadzają pozornie „bezpieczny" system. Oczywiście najbezpieczniej jest tylko ględzić, starając się w niczem nie zabrać zdecydowanego stanowiska w czem mistrzem jest wprost Chwistek. Uderza on tylko tam, gdzie jest pewnym i tam przeważnie wyłazi truizm, lub też stanowisko, z którego czysto logicznie wyważyć go niepodobna i tam uprawia on „na dwoje babka wróżyła". Jak wyglądają naprawdę te „przerzucania się z jednego typu przeżywania w drugi" i „panowanie nad tym procesem" pozostaje tajemnicą i mam wrażenie, że mamy tu do czynienia z okłamywaniem samego siebie i innych w sposób niegodny wielkiego logistyka, o którym Russell i t. d. Zdanie takie jak „człowiek nie posiadający jasnych kryterjów rzeczywistości, wykluczających sprzeczność, żyje poza rzeczywistością, żyje poprostu w świecie złudy". Ale *jakiej* rzeczywistości u pioruna ciężkiego i co to jest złuda. Tajemnica wszędzie. Poprostu nie rozumiem już chwilami na jakiego czytelnika Chwistek liczy, czy na jakichś genjalnych „intuicjonistów", czy na zupełnych tumanów.

Ponieważ nie znamy techniki przejścia z jednej rzeczywistości (powtarzam: rzeczy-wi-stości) do drugiej, wobec tego nie wiemy czem jest „doświadczenie metafizyczne", ponieważ ono to ma być takiem *typowem* przejściem. Eksperymenty introspekcyjne [obserwowanie samego siebie, doświadczenia nad jaźnią (— jakie? czy właśnie wymienione?), nad wolą], wszystkie mogą odbyć się w granicach psychologji normalnej. Dla mnie metafizycznem przeżyciem będzie pojmowanie bezpośrednie Tajemnicy Istnienia na tle spotęgowanego uczucia jedności osobowości i przeciwstawienia się Istnienia Poszczególnego (żywego stworu) reszcie nieskończonego Istnienia. Tu leżą źródła religji, filozofji i sztuki, które są różnemi formami „załatwienia się" człowieka z metafizycznem przerażeniem i zdziwieniem nad dziwnością Bytu (że się jest tem właśnie istnieniem, a nie innem i takiem i w tem miejscu Bytu i że mogło się ostatecznie nie być i że mogłoby nie być niczego i t. p.) — to są przeżycia metafizyczne prawdziwe, ale nie te szpryngle i szprynce opatrzone numerkami i temniemniej fikcyjne, lub też całkiem normalne, życiowe, nie wyłamujące się z codzienności stany (obserwowanie siebie). Co do tej „płynności osobowości", to jedynie na podstawie absolutnej jedności osobowości możemy wyłaniać kompleksy, które możemy traktować następnie z pewną dozą sztuczności jako „inne osobowości" w nas samych. Gdyby nie podstawowa jedność osobowości identycznej *ze* sobą, nie moglibyśmy tej różnorodności zafiksować i obserwować. Ktoś, który mówi: „czyż w dzieciństwie byłem tym samym człowiekiem", mówi tak tylko dlatego, że jego dzieciństwo — mimo obcego zabarwienia — jest napewno *jego* dzieciństwem i nie może go z czyjemś innem pomięszać. Nawet ktoś cierpiący na rozdwojenie jaźni (naczelnik stacji Orłowski w powieści Reymonta np.) *w każdej ze swych dwóch osobowości po kolei* jest identyczny ze sobą jako takim właśnie w danej chwili. Bez ciągłości osobowości niema i nie może być istnienia. Tak pojęty, jak przez Chwistka, racjonalizm krytyczny (którego ogólnie byłbym zwolennikiem), prowadzi do zaniku myśli, do zupełnego tchórzostwa, do bezpłodności — to właśnie co na samym Chwistku — mimo jego pozornej szaleńczej wprost odwagi — widać. Bo proszę określić dokładnie (poza poczciwemi banałami), co zostaje z tej całej „rozważaniny" (nowy termin) — mimo szalonego wysiłku nie zdołam (i sądzę, że nikt) ująć tego w jakiś system pojęć o pozorach choćby jednolitości. Więc poco pisać, nie mając nic do powiedzenia prócz rad „dobrej cioci" i niespełnionych obietnic.

Chciałbym w osobie Chwistka zwalczyć pewien typ umysłowości, który szczególniej dla polskiej kultury uważam wprost za zabójczy. Może przyszłe pokolenia ocenią tę intencję, bo u współczesnych nie mogę liczyć na zrozumienie. Przykłady z dziedziny techniki nic nas nie przekonywują, ponieważ mimo obietnic, sam Chwistek swoją metodą i treścią zawalił nam horyzont myśli w ten sposób, że o ile nie jesteśmy tylko snobami, podziwiającymi wydziwiającego przed nami dziwne szpryngle prawdziwego profesora uniwersytetu, musimy w sferze myśli Chwistka poczuć się jak w więzieniu i to nie z powodu jej ścisłości, tylko ubóstwa, graniczącego z nędzą. „Twórzcie systemy indywidualne" — oto wszystko — („otorbiajcie się nowotwory", jak mówił prorok Jaguary Smoczkousty) [1]) — i gdy nam potem Chwistek mówi jakiego to samozaparcia, jakich wysiłków, jakich zmagań wymaga ta praca filozoficzna, którą przed nami sam odwartościował, to ma się ochotę tylko parskać dłuższy czas ze śmiechu, albo też płakać nad upadkiem takiej maszyny mózgowej jak ta, którą oglądamy. Więc poco? Poco, jeśli ostatecznym celem jest tylko to, co nam po 10-ciu latach milczenia podał jeden z największych logistyków pewno Drogi Mlecznej. Jeszcze raz przejrzałem rozdział o estetyce i uważam, że dyskusja z zawartemi tam komunałami i dziwnemi osobistemi wywnętrzaniami (np. o połciach mięsa na obrazach Rembrandta) byłaby bezpłodna i zbyt już wiele zaszczytu przynosząca przeciwnikowi. Mam prawo tak powiedzieć, ponieważ jestem autorem systemu estetycznego, na który można się godzić lub nie — to inna sprawa — ale który jest sformułowany jasno i opiera się na ściśle zdefinjowanych pojęciach. Wystarczy porównać to, co piszę ja z gmatwaniną Chwistka, a dyskusja staje się zbyteczna, tembardziej, że Chwistek nie odpowiedział mi na uczciwą i rzeczową krytykę jego „estetyki" w moich „Szkicach estetycznych". Przeczytanie po latach po raz trzeci „Wielości Rzeczywistości" nie dało mi nic nowego — ogólne zarzuty zrobione w ciągu tej krytyki uważam za zupełnie wystarczające. Dalsza dyskusja byłaby możliwa (i ciekawa) gdyby Chwistek odpowiedział mi, precyzując „własnemi słowami" istotę swego popoglądu. Za takie sprecyzjowanie nie moglibyśmy uznać oczywiście werbalnych oświadczeń a propos „numerkowanych" rzeczywistości, „metafizycznych" przeżyć i t. p. i przejść między niemi — trzebaby bebechy wyłożyć na stół i powiedzieć jasno, co to wszystko *naprawdę* (a nie na żarty jak dotąd) znaczy. Ale tego Chwistek nie zrobi z powodów, które są jasne na tle całej tej krytyki. Conajwyżej oczekiwać można jadowitych aluzyj[2]), kompletnego przemilczenia, lub dzikiej jakiejś nieoczekiwanej zgoła reakcji niepojęciowej awantury.

S. I. Witkiewicz.

(c. d. n.).

---

[1]) W mojej sztuce p. t. „Persy Zwierżontkowskaja" (osobno r i ż), granej w Łodzi w Teatrze Miejskim.

[2]) Śmieszna jest ta historja z „rosyjską księżną" i baronem w mojej powieści (słynna str. 106), z której miał śmiać się razem z Chwistkiem jakiś „głęboki i mądry" „arystokrata". Co za wymyślność wyszydzenia rzekomego snoba, którym nie jestem, o czem Chwistek wie dobrze i fałszuje wszystko aby mnie ośmieszyć. Cóż na to poradzić, że ja chciałem właśnie opisać i użyć jako pretekst do wypowiedzenia się romansu księżnej, a nie szwaczki czy „sklepówki", lub „mundantki". (Patrz, kotku, na słynną str. 106 i 107 książki Chwistka o „Kulturze duchowej w Polsce"). Czyż aby nie być posądzonym o snobizm trzeba trzymać się pewnych fachów i stanowisk społecznych w wyborze swych „bohaterów". Mogłom właśnie chcieć pokazać degenerację i ohydę ustępujących klas, a szczególniej polskiej arystokracji i szlachty, do których to warstw w ciągu całej historji Polski aż do naszych czasów mam wstręt nieprzezwyciężony. Och, Leonku, Leonku, gdzież są nasze dawne dobre czasy!

Tadeusz Kudliński laureatem

Na posiedzeniu komitetu Nagrody Literackiej Związku Zawodowego Literatów Polskich w Krakowie, w dniu 21 stycznia 1934, jury, po rozpatrzeniu kilku zgłoszonych kandydatur, przyznało nagrodę Tadeuszowi Kudlińskiemu za powieść p. t. „Wygnańcy Ewy".

W skład jury wchodzili: przewodniczący, prezes Związku K. H. Rostworowski, Aniela Gruszecka-Nitschowa, Stefan Kołaczkowski, Stanisław Pigoń, K. L. Koniński, Jerzy Braun.

Poprzednie nagrody Związku Zaw. Literatów Pol. w Krakowie otrzymali: Jan Wiktor (za r. 1930) i Józef Al. Gałuszka (za r. 1931).

Obecnie T. Kudlińskiemu przyznano nagrodę za r. 1932, czyli jury brało pod uwagę dzieła literackie ogłoszone lub wystawione w latach 1930, 1931 i 1932.

Wśród nowych książek

Studium o Józefie Conradzie ukazało się w Bostonie. Autorem książki jest W. Bancroft. Tytuł brzmi: „Joseph Conrad, His Philosophy of Life".

Historja reformacji i walki z nią została obszernie i doskonale opracowana w obszernej książce W. H. Edwardsa p. t. „Paul III. Oder die geistliche Gegenreformation" (Lipsk, J. Hegner). Wodzowie tych dwu wielkich ruchów religijnych, czołowe postacie jednego z najciekawszych okresów, w historji, Europa — Paweł III, Karol V, Henryk VIII, Franciszek I, Luter, Zwingli, Kalwin, Loyola, Neri — otrzymują w tej książce plastyczne i pełne życia oświetlenie.

Trzy monografje literatury skandynawskiej wydał w języku czeskim (nakł. J. Alberta w Pradze) G. Pallas. Tytuły: „Selma Lagerlöf i szwedzki neo-idealizm", „Knut Hamsun i współczesna literatura norweska" i „August Strindberg i szwedzki naturalizm".

Rozwojowi fizyki od Newtona do Einsteina poświęcona jest książka M. Maeterlincka p. t. „La grande loi".

Nakładem Muzeum Śląskiego w Katowicach ukazała się praca Tad. Dobrowolskiego pt. „Sztuka województwa śląskiego". Część pierwsza książki zajmuje się rozsianemi po ziemi śląskiej pomnikami sztuki od średniowiecza do baroku, druga część poświęcona jest sztuce ludowej, specjalnie rzeźbie w drzewie.

Książkę o marszałku Joffre przygotowuje do druku Francis de Tessan, autor biografij prezydentów amerykańskich Hoovera i Roosevelta.

Studjum poświęcone zagadnieniu „Stanów Zjednoczonych" Europy wydał znany na terenie międzynarodowym polityk angielski, pracujący w Komisji Reparacyj, sir Arthur Salter. Książka — omawiająca zwięźle wszystkie dotychczasowe koncepcje na temat związku państw europejskich — nosi tytuł „The United States of Europe and other Papers" (Allen and Unwin — Londyn).

Fortunat Strowski, znany krytyk francuski, wydał książkę p. t. „Le Théâtre et nous", omawiającą obecną sytuację teatru, związek teatru z filmem, nowe zdobycze techniczne.

Jean Cocteau pracuje nad nową sztuką sceniczną p. t. „Faust". Muzykę ma dokomponować Kurt Weill, autor znanej u nas „Opery za trzy grosze".

Jedno z najgłębszych studjów o demokracji wydał obecnie prof. uniwersytetu hamburskiego dr. Rudolf Laun. Książka ukazała się w Paryżu w „Bibliothèque de l'Institut International de Droit Public". (Libr. Delagrave). Tytuł: „La Democratie. Essai sociologique, juridique et de politique morale".

Trzeci tom pamiętników gen. de Caulaincourta, ministra napoleońskiego, który ukazał się obecnie, nosi tytuł: „L'Agonie de Fontainebleau" (Plon, Paryż) Tom I i II zawierały opis wyprawy do Rosji i tragiczny odwrót z pod Moskwy, tom trzeci obrazuje zdobycie Paryża przez sprzymierzonych, pertraktacje wysłańców Napoleona z cesarzem Aleksandrem, wysłańców, na których czele stał gen. Caulaincourt. Tom ten kończy zesłanie Napoleona na Elbę.

Do szeregu wspomnień dotyczących wielkiej wojny, wydawanych przez mniej lub więcej znanych polityków Europy, przybyła jeszcze jedna książka. Wydał ją były poseł hiszpański na dworze carskim w Petersburgu, don Annibal Morillo y Perez, hrabia Cartagena. Nosi ona tytuł: „Wspomnienia z czasów mego poselstwa w Rosji 1914". Wydana została w Berlinie.

Prolegomena do historji kultury w Afryce wydał znany badacz L. Frobenius („Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre" — Phaidon, Wiedeń). Wspaniałą tę, nader starannie opracowaną książkę zdobią troskliwie dobrane reprodukcje z plastyki, sztuki stosowanej, malarstwa i architektury afrykańskiej.

Paweł Raynal, autor znanej u nas sztuki „Grób nieznanego żołnierza", pracuje nad sztuką o Napoleonie.

Benedykt Bornstein: Architektonika świata. Tom I. Prolegomena do architektoniki świata. Warszawa 1934. Skł. Gł. Gebethner i Wolff. Str. 211.

Stanisław Czernik: Przyjaźń z ziemią. Poezje. Bibljoteka Wici Wielkopolskich. Tom. V. Września 1934. Skł. gł. Dom Książki Polskiej. Str. 30.

Adam Znamirowski: Wir perspektyw. Poezje. 1924 — 1927. Kraków 1933. Gebethner i Wolff. Str. 113.

Roman Koloniecki: Społeczne zadania literatury. Szkic publicystyczno - krytyczny. Z przedmową Adama Skwarczyńskiego. Warszawa 1934. Wydawnictwo „Droga". Str. 58.

„Kamena" znowu

Wyszedł z druku nowy, piąty numer miesięcznika poetyckiego „Kamena", w którym wydrukowano m. innemi interesującą pracę Czernika o poetach wsi, pod tytułem „Synowie ziemi". Artykuł ten jest wnikliwą analizą genezy stosunku między współczesnymi poetami wsi a ich tematem, wsią samą. W dziale poezyj na pierwszy plan wysuwa się wiersz Czesława Miłosza „żagarysty", zatytułowany „świty". Utwór nosi na sobie ślady wileńskiego hasła programowego: powrót do Mickiewicza, warto jednak zauważyć mimochodem, że ten sam typ twórczości znakomicie ukazywał nam Adam Ważyk, nie powołując się na wielkie imiona wieszczów.

Poemat Łobodowskiego „Noce lubelskie", można obecnie ocenić jako całość, ponieważ „Kameny" numer 5 przynosi jego dokończenie. Rzecz jako konstrukcja poetycka jest chybiona. Należytemu przełamaniu artystycznemu wyraźnie przeszkadza bezpośredniość autora. Na poemacie sprawdza się komunał, co ma żyć w pieśni — musi umrzeć w życiu. Mimo braków w budowie, poszczególne partje utworu odsłaniają lwi pazur Łobodowskiego. Wiersz Waśniewskiego to nieporozumienie.

Słówko o przekładach z jęz. serbo - łużyckiego i rosyjskiego. Rubach tłómaczy wiernie, ale jego środki ekspresji poetyckiej są dość ubogie, natomiast K. A. Jaworski daje się ponosić przy pracy tłumacza licencjom poetyckim — nieraz nawet bardzo poetyckim. Tem mocniej występują w jego przekładach usterki takie np. jak „na piasku poniechan", albo „zamachnąwszy się ruchem więc hardym"...

j.

Polonica

Obszerną pracę o rewolucji francuskiej rozpoczął wydawać prof. Adam Szelągowski. Ukazał się dotychczas tom pierwszy p. t. „Rewolucja francuska 1789—93" (nakł. „Filomaty" we Lwowie). Obszerny ten, bo 700 przeszło stron liczący tom zawiera dzieje rewolucji do marca roku 1793-go.

Konstanty Srokowski, znany publicysta, wydał (u B. Połonieckiego we Lwowie) książkę p. t. „Na czerwonym Olimpie". Jest to zbiór szkiców biograficznych szeregu wybitnych osobistości sowieckiego reżimu, np.: Stalina, Mołotowa, Andrejewa, Petersa, Menżyńskiego, Cziczerina, Woroszyłowa i innych.

Pracę teoretyczną na temat wersyfikacji wydał Henryk Życzyński. Książka ta p. t. „Problemy wersyfikacji polskiej. Część I. Rytm poetycki" — ukazała się jako IV tomik Prac Komisji filologicznej Tow. Przyjaciół Nauk w Lublinie. Autor omawia w części pierwszej rytm poetycki, dawną i nową wersyfikację, pojęcie wiersza i miary rytmicznej, trzynasto- i jedynasto-zgłoskowiec.

Ze spuścizny Oswalda Balzera wydało Towarzystwo Naukowe we Lwowie tom pierwszy „Pism pośmiertnych", zawierający pierwszą część „Studjum o Kadłubku". Drugi tom obejmie dalszą część obszernej monografji o starym kronikarzu. Tom trzeci zawierać będzie fragment niedokończonej pracy o statutach Kazimierza Wielkiego i prawie wykończone studjum o początkach państw słowiańskich. Równocześnie słuchacze prawa Uniw. Jana Kazimierza wydali wykłady prof. Balzera w książce p. t. „Historja ustroju Polski".

Obszerną pracę o historji Kościoła wydaje we Lwowie (nakł. Zakładu Nar. im. Ossolińskich) prof. Józef Umiński. Tytuł: „Historja Kościoła. Tom pierwszy. Chrześcijańska starożytność i wieki średnie".

Historji powstania wielkopolskiego z lat 1918—19 poświęcona jest książka Zygmunta Wieliczki p. t. „Szkice i fragmenty z Powstania Wielkopolskiego 1918—19 r.", wydana przez Towarzystwo Badań nad historją w Poznaniu.

Trzytomowa Historja Sztuki ukazała się nakładem Ossolineum we Lwowie. Składają się na nią prace prof. J. Żurowskiego, W. Tatarkiewicza, T. Szydłowskiego, M. Gębarowicza, J. Żarnowskiego i St. Gąsiorowskiego.

Pomyłki i uzupełnienia

Notując w kronice naukowej „Zetu" wiadomości o nowych wydawnictwach, popełniliśmy dwie nieścisłości, które niniejszem prostujemy:

1) Nie T. Jachimecki, lecz ks. dr. T. (Tadeusz) Jachimowski jest autorem 2 studjów wydanych w Archiwum Komisji do badania historji filozofji w Polsce, a zamieszczonych w t. II-gim i ostatnio w t. V-tym tego wydawnictwa. Korzystając z uprzejmości p. prof. W. Rubczyńskiego, komunikujemy bliższe szczegóły o tych pracach: Pierwsza z nich zawiera krytyczne omówienie wydanych po raz pierwszy przez autora dokumentów, dotyczących powołania Józefa Gołuchowskiego na katedrę filozofji w Wilnie, druga dotyczy usunięcia go z tej katedry. Ks. dr. Jachimowski jest również autorem doskonałego studjum o św. Janie od Krzyża i cennego przekładu „Konsolacji Filozoficznej" Boecjusza i kilku pomniejszych jego traktatów, zaopatrzonego krytyczną przedmową i objaśnieniami, — przyczem w przekładzie tym, dokonanym wierszem, niektóre hymny — dzięki wysokim zaletom przekładu robią silniejsze wrażenie od samychże oryginałów.

2) Prof. Stanisława Pigonia studjum „Pan Tadeusz. Wzrost, wielkość i sława", nie jest odbitką z sejmowego wydania pism Mickiewicza, lecz wydawnictwem osobnem, opracowanem specjalnie na stulecie Pana Tadeusza, przypadające w r. 1934.

Z galerji czeskich polonofilów

Anna Jiráskowá - Peškowá.

Dotychczasowy dorobek literacki Anny Jiráskowej - Peškowej — niezwykle utalentowanej poetki czeskiej, nawiązującej do świetnych tradycyj Elišky Krásnohorskiej, która przetłumaczyła dla bratniego narodu czeskiego Pana Tadeusza — stanowią trzy tomy wierszy: Hovory duše — 1927 r.; Hlubiny a vyše — 1932 r.; Pisne ženy — 1932 r.

Że wszystkich tych starannie wydanych utworów przebija gorące uczucie wielostrunnego serca kobiety.

Poezja Jiráškowej-Peškowej odznacza się wszystkiemi cechami liryki nowoczesnej. Jej poetyckie widzenie świata jest inne, niż u dzisiejszych poetek, jest czystsze i szczytniejsze, jak gdyby zaczerpnięte u źródeł natchnień romantyków polskich.

W ostatnich jej wierszach pojawiają się nowe horyzonty, nowe zagadnienia, w Czechosłowacji mało znane; jest to bowiem dążenie ku celowi ostatecznemu: zjednoczenia świata słowiańskiego.

Pod tym względem różni się poetka zasadniczo od innych pisarzy dzisiejszej Czechosłowacji.

Jej ideologja słowiańska wynika z głębokiego wczucia się w kulturę polską, z umiłowania najprawdziwszego, niemal od lat dziecięcych, narodowego ruchu niepodległościowego w Polsce oraz z sympatji ugruntowanej podczas kilkoletniego pobytu w Polsce odrodzonej, wypływa wreszcie z jej ducha nawskroś religijnego.

Wszyscy, którzy władają językiem czeskim i są wespół z nami zwolennikami prądów budujących złote mosty przyjaźni czesko - polskiej powinni zainteresować się i poznać twórczość tej szlachetnej i szczerej polonofilki.

aG.

Poezje

Stanisław Bąkowski. Ku przełęczy. Poznań 1933. Księgarnia J. Dippla. Str. 47 i 1 nl.

Bąkowski nie zmienia się. Ciągle ten sam, co dawniej, poeta kresów — pogranicza między doczesnością a wiecznością. Każdy, najdrobniejszy nawet ,temat przeniknięty jest najważniejszem dla poety zagadnieniem: sprawą początku i końca. Jest to religijność daleka od jakichkolwiek ujęć normatywnych, jakiś rodzaj chrześcijaństwa przeddogmatycznego. Tematykę Bąkowskiego trzeba rozpatrywać zawsze bardzo ostrożnie, — ze względu na jej właściwości symbolizacyjne. Również w omawianym tomiku — motywy górskie (nawet tatrzańskie) symbolizują raczej tylko krańce, gdzie sprawy ziemskie stykają się z problemem wieczności, a hymny do morza są właściwie pieśniami o tajemnicach początku.

W zakresie formy można zauważyć pewne zmiany — jakby lekki cień eksperymencki: dbałość o skróty. Zdaje się, że Bąkowski zawsze posiadał skłonność do poszukiwań formalnych na własną rękę, w pewnem upartem odosobnieniu, bez krzyku i nie dla efektu. I tak właściwie powinno być u poety, którego pochłania rytm przemian, a więc zjawiska powstawania i zanikania. Niektóre wiersze, a zwłaszcza fragmenty „Pieśni na globie", nasuwają przypuszczenie, że Bąkowski wszedł w okres intensywniejszych zmagań się z formą. Dotychczas poeta odznaczał się wyjątkową odpornością w stosunku do dzisiejszych szkół poetyckich, nie poddając się również szablonom. To też uwidoczniony w ostatniej książce zwrot do zagadnień formalnych jest dobrą wróżbą.

St. Czernik.

Książki i czasopisma

Lewar (1. XII 33). Rodzynki czy abecadło?; F. C. Weisskopf: Pieśń; Antoni Kasprowicz: Bajka; H. Marchwitza: Szturm na Essen; E. Borkenhagen: Protokół 393/II; Zofja Wiśniewska: Nasze imię; Stef. Priacel: W poszukiwaniu teatru; Hebel: Konkurs piękności.

Głos (dwutyg. radykalno-narodowy) J. R.: Dyktatura biurokracji; Tadeusz Powidzki: Nacjonalizm polski a idea słowiańska; Stanisław Wyspiański a postawa narodowa; ag.: Wtajemniczanie niewtajemniczonych; Muz.: Zażydzenie muzyki lekkiej; Łucja Czarkowska: Udział kobiety w życiu narodu; Zb. Sadkowski: Piewca życia polskiego. O twórczości Witolda Bunikiewicza: M. Merło: O literaturę regjonalną; Rem. Ney: Talent z gleby kujawskiej; W. Jel.: Wydawnictwa regjonalne; S. Florjański: Królewska erekcja Akademji Poznańskiej; Jan Rus: Gdzie stypendja!

Elan (grudzień 1933) Jan Smrek: Každy z druheho brehu; J. Smrek: Rozhovor s Miloszom Weingartons o slovenskej literature: dr. Franta Kocourek: Neduvera mezi Czechy a Slovaky;; V. H. Kurtha: K dvom jubileam spisovátela a czloveka Jana Czajaka: L. Rubach: Polska akademia literatury; dr. A. Birnbaumova: Vesele kresby M. Vejvodovej-Vorzechovej; J. Huszkova: Za kulturne a literarne sbliženie s Rumunskom: A. Vesely: Czeske literarne czasopisy 1933; D. Chrobak: Na początku bolo Slovo; A. Moyzes: Hudba; versze: P. G. Hlbina, Jan Haranta, André Spire (prel. P. G. Hlbina) P. Klokocz, J. Brandobur.

Kazimierz Czachowski: Obrazy współczesnej literatury polskiej 1884—1933. Tom pierwszy. Naturalizm i neoromantyzm. Lwów 1934. Nakładem Państwowego Wydawnictwa Książek Szkolnych. Str. 355.

Aleksander Brückner: Dzieje literatury czeskiej. Bibljoteka Powszechna nr. 1226—1229. Złoczów 1933. Nakł. księg. Wilhelma Zukerkandla. Str. 166.

Adam Stodor: Henryk Ibsen. Życie i twórczość. Bibljoteka Powszechna nr. 1222—1225. Złoczów 1933. Nakł. księg. Wilhelma Zukerkandla. Str. 186.

Bogdan Krawcziw: Sonety i strofy. — Lwów 1933. Nakł. autora. Str. 38.

Juljusz Kleiner: Mickiewicz. Tom pierwszy. *Dzieje Gustawa.* Lwów 1934. Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Str. 532 i 23 reprodukcyj.

Władysław Jan Grabski: Bracia. Powieść. Warszawa 1934. Nakł. Tow. Wydawniczego „Rój". Str. 292.

Konstanty Krzeczkowski: Dzieje życia i twórczości Edwarda Abramowskiego. Bibljoteka Spółdzielcza nr. 24. Warszawa r. 1933. Wydawnictwo Spółdzielczego Instytutu Naukowego. Str. 149 i 6 reprodukcyj.

Dwa tomy poezyj Antoniego Madeja ukazały się nakładem Związku Literatów w Lublinie. Tytuły: „Twarz" i „W grudzie ziemi". Część wierszy zawartych w drugim tomie była drukowana na łamach „Zetu".

Zbiór poezyj p. t. „Tercyny" wydał nakładem „Bibljoteki Polskiej" Władysław Kościelski.

Juljusz Słowacki: Dzieła Wszystkie pod redakcją *Juljusza Keinera.* Tom XI. Beniowski (poema) dalsze pieśni. Ksiądz Marek (fragment poematu). Bibljografję opracował Wiktor Hahn. Lwów 1933. Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Str. 464.

Konstanty Srokowski: Na czerwonym Olimpie. Lwów 1934. Księgarnia Polska B. Poloniecki. Str. 195.

Ks. Dr. T. Macior P. S. M.: Na gruzach zburzonych ołtarzy. Warszawa 1934. Wydawnictwo Księży Pallotynów. Str. 125.

Linja — front ogólny — głos poezji idącej Nr. 1 — 3 (1931—1933), pod redakcją Jalu Kurka — Kraków.

REDAKCJA: (tymczasowo) Jerzy Braun, Krosno, Rafinerja nafty (Małopolska). Kraków — Tadeusz Kudliński, Słoneczna 15 m. 9.
ADMINISTRACJA: Warszawa, Chmielna 68 m. 37 Prenumerata: kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł., roczna 10 zł. Konto P. K. O. Warszawa — Jerzy Braun 153.210
Zakłady Graficzne Tow. Wyd. „BLUSZCZ", Warszawa, Solec 87.